GRADUATE THEOLOGICAL UNION
1962

Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Sechster Jahrgang. Erstes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1845.

ser. 2
v. 6
1845

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Was Dogma und was nicht Dogma ist. (Fortsetzung) . 1
II. De vita et praeceptis Ioannis Scoti Erigenae. (Forts.) 25
III. Zur ältesten Geschichte Palästinas. (Dritter Artikel.) Die alten Canaaniter. Von Prof. Dr. Movers 55
IV. Zur Methodologie der Theologie. Von Ludwig Anton Muratori. (Schluß.) 88

B. Recensionen.

I. Die falsche Wissenschaft und ihr Verhältniß zu dem Leben. Von J. H. v. Wessenberg. Stuttgart 1844. Verlag von Paul Neff. 130 S. gr 8. 97

II. Metaphysische Anthropologie vom physiologischen Standpunkte und ihr Verhältniß zu den Geheimnissen des Glaubens. Von Heinrich Wichart. Münster. Theissing 1844. I. Theil: Metaphysik der Anthropologie. II. Theil: die heil. Sacramente in ihrem Verhältniß zum menschlichen Organismus . 105

III. Johannes Scotus Erigena und seine Irrthümer, von Dr. Nic. Möller, Professor der Philosophie an der Universität Löwen in Belgien. Mainz 1844. 8. 136 S. . . . 113

IV. Commentar über das Evangelium des Matthäus von L. F. O. Baumgarten-Crusius. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse und aufgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Joh. Carl Theod. Otto in Jena. Jena bei Fr. Mauke. 1844. XII. u. 408 S. 8. 116

V. Tübingen bei Laupp 1845: Aurelii Prudentii Clementis Carmina. Recensuit et illustravit Theodorus Obbarius. XLVIII u. 324 S. gr. 8 120

VI. Dante und die katholische Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts von A. F. Ozanam. Aus dem Französischen. Münster 1844. Verlag von Deiters 128

326341

Seite.

VII. Ausführliche katechetische Vorträge über die christliche Sittenlehre, zum Gebrauche für Katecheten, besonders beim Christenlehr-Unterricht, zur Belehrung und Erbauung der Jugend und des christkatholischen Volkes, verfaßt von Pfarrer Burkart in Seedorf. Ulm und Oberndorf. Druck und Verlag von J. C. Seitz. 1845 134

VIII. Der Gesandte Gottes redet Worte Gottes. Christliche Reden in der Sprache der heil. Schrift, auf alle Sonntage und Feste des Kirchenjahres. Von Marcus Adam Nickel, geistlichem Rathe 2c. in Mainz. 2 Theile. Frankfurt a. M. bei Sauerländer. 1844 138

IX. Die Mariensagen in Oesterreich. Gesammelt und herausgegeben von J. P. Kaltenbaek. Wien 1845. Verlag von Ignaz Klang. S. 410. 8. 140

X. Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudemaier, Domkapitular 2c. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1844. (Fortsetzung.) 141

XI. Der verkannte und der wahre Katholik. Von Johann Gother. Nach der 26. Auflage aus dem Englischen übersetzt von Joseph Ignatz Ritter, Doktor der Theologie und Domkapitular zu Breslau. Zweite Auflage. Bonn bei Tobias Habicht. 1845. 159

C. Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten. 161

326341

Was Dogma und was nicht Dogma ist.

(Fortsetzung.)

---

§. 6. Anmerkung zu den §§. 3 u. 4.

Bevor ich zur nähern Bestimmung, was Dogma und was nicht Dogma sei, schreite, mag es nicht unzweckdienlich sein, noch Einiges über die Quellen des christlichen und katholischen Dogmas vorherzuschicken.

Nach §. 2 muß eine Lehre, um christliches und katholisches Dogma sein zu können, von Christus den Aposteln (unmittelbar oder mittelbar) geoffenbart oder als früher geoffenbart bestätigt, und in einem der §. 4 bezeichneten Wege zu glauben vorgestellt sein.

Die von Christus als früher geoffenbart bestätigten Lehren sind im Alten Testament; dagegen die von Christus selbst den Aposteln (unmittelbar oder mittelbar) geoffenbarten Lehren im Neuen Testament und (oder) in der Tradition enthalten. Es ist klar, daß die Kirche, wenn sie keine neuen Offenbarungen zu erwarten, sondern sich ganz und gar an die in Schrift und Tradition niedergelegten Offenbarungen zu halten hat (§§. 2 u. 3); daß dann die Kirche, soll sie anders in Vortragung und Erklärung der göttlich geoffenbarten Lehren unfehlbar sein, mit gleicher Unfehlbarkeit die kanonischen Schriften des A. u. N. T. von den nichtkanonischen und die echten apostolischen Traditionen von den unechten muß unterscheiden können. Die, wie wir glauben, wahrhaft kanonischen Schriften des A. u. N. T. hat die Kirche, wie schon mehrmalen in ältern so in neuern Zeiten auf dem Konzil von Trient (vierte Sitzung) angegeben. Und was das Andre betrifft, so hat sie von jeher nicht jede sondern nur diejenigen Traditionen

als wahrhaft apostolische Traditionen (als von den Aposteln her mündlich überlieferte Lehren Jesu) betrachtet, welche überall, allzeit und bei Allen als solche gegolten haben. Die bekannten Worte des Vinzenz von Lirin Commonit. cap. 3: „In der katholischen Kirche muß vorzüglich dafür gesorgt werden, daß wir das festhalten, was überall, was allzeit und was von Allen geglaubt worden ist" (In ipse catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.) sprechen durchaus die diesfällige Ansicht und Verfahrungsweise der katholischen Kirche aus, wie unter andern aus den Akten und Beschlüssen der Konzilien erhellet *). Doch hat man von den ältesten Zeiten her das überall (ubique) nicht absolute genommen und also darunter nicht die absolute Allheit der einzelnen Kirchen, die einen eigenen Bischof hatten, verstanden, sondern die überwiegende Mehrheit (Allheit in sensu morali) der Kirchen, und zwar hauptsächlich der von den Aposteln gestifteten und dann der von diesen zunächst

*) Der Stelle des h. Vinzenz von Lirin will ich noch einige andere hieher gehörigen Väterstellen hinzufügen. Augustinus sagt lib. 4. de bapt. cap. 24: „Was die ganze Kirche festhält und nicht (erst) durch Konzilien eingeführt, sondern allzeit beibehalten worden ist, davon wird mit allem Rechte geglaubt, daß es von den Aposteln her überliefert sei." (Quod universa tenet ecclesia, nec a conciliis institutum, sed semper retentum est; nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur.) Lange vor Augustin schrieb Tertullian praescript. cap. 28: „Was bei Vielen sich als Eines findet, ist nicht Sache des Irrthums sondern der (apostolischen) Ueberlieferung." (Quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum.) Eben so lehrt Cassian, ein Zeitgenosse Augustin's, lib. 1. cap. 9. adv. Nestor., zur Widerlegung seiner Irrlehre müsse allein schon die Uebereinstimmung eine Kundgebung unbezweifelbarer Wahrheit sei: „Sufficere ergo solus nunc ad confutandam haeresin deberet consensus omnium: quia indubitatae veritatis manifestatio est auctoritas universorum; et perfecta ratio facta est, ubi nemo dissentit."

abstammenden Kirchen. Zum Beweise dieses Letzten (denn jenes Erste bedarf keines weiteren Beweises bei der allgemein bekannten Thatsache, daß die in einzelnen Kirchen vorfindliche oder neu aufgetauchte Lehre nach der Ueberlieferung der großen Mehrheit der Kirchen beurtheilt wurde) mögen folgende Stellen des Irenäus und Tertullian dienen. Irenäus sagt lib. 3. adv. haeres. c. 4: „Wie wäre es, wenn auch nur über einen geringen Punkt ein Streit entstände, müßte man nicht zu den ältesten Kirchen, in welchen die Apostel sich aufgehalten haben, seine Zuflucht nehmen, um von ihnen über den gegenwärtigen Streit Gewißheit und Aufhellung zu erhalten?" Und überhaupt spricht Irenäus in den vier ersten Kapiteln des dritten Buches seines Werkes nur der apostolischen Tradition, welche in den apostolischen Kirchen durch die Reihenfolge der Presbytern herabkommt, das Wort. Nachdem Tertullian in seinem Werke de praescript. gesagt hat, daß Christus die Apostel, und keine Anderen, ausgesendet habe seine Lehre zu verkündigen; daß also auch bei den Kirchen, welche die Apostel gegründet, und in welchen sie theils mündlich, theils schriftlich gelehrt, die wahre Lehre ausgeforscht werden müsse, schließt er cap. 21 mit folgenden Worten: „Wenn dem also ist, dann ist offenbar, daß jede Lehre, welche mit jenen apostolischen Mutter- und Urkirchen im Glauben übereinstimmt, als wahr angenommen werden muß, indem sie ohne Zweifel an dem festhält, was die Kirchen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott erhalten hat; daß dagegen jede Lehre als ein Werk der Lüge zu erachten, welche wider die Wahrheit der Kirchen und der Apostel, und Christi und Gottes schmeckt (verstößt)." Und lib. 1. cont. Marcion. c. 21 sagt Tertullian mit dürren Worten: „Keine andere Tradition der Apostel ist anzuerkennen als die, welche (noch) heute bei den Kirchen derselben vorge-

wiesen wird." (Non alia agnoscenda erit traditio apostolorum, quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur.) Auch hat man das allzeit (semper) nie so verstanden, als ob von einer Traditionslehre müsse vollständig nachgewiesen werden können, daß sie zu jeder Zeit, bis zu Christus hinauf, in der Kirche vorhanden gewesen und geglaubt worden sei; sondern es dürfe, so dachte man sich die Sache, von einer solchen Lehre nicht nachgewiesen werden können, daß sie nach der Zeit der Apostel erst aufgekommen sei; vielmehr müsse stets, wo ihrer erwähnt werde, diese Erwähnung in einer solchen Weise geschehen, daß man sehe, die Lehre sei damals allgemein als eine apostolische Lehre angenommen und geglaubt worden. Es leuchtet übrigens von selbst ein, daß, wenn das allzeit in dem ersten Sinne von einer Lehre nachgewiesen werden könnte, dann die Nachweisung des überall überflüssig sein würde. Das von Allen (ab omnibus) steckt schon in dem überall (ubique) und braucht daher eigentlich nichts mehr darüber gesagt zu werden; doch kann man auch ganz füglich damit — nach dem Vorgange des Vinzenz von Lirin — das Besondere bezeichnen und hervorheben wollen, daß in allen Kirchen (ubique) nicht bloß einige, sondern alle Lehrer und Hörer (alle in sensu morali die überwiegende Mehrheit derselben) die in Frage stehende Lehre als eine christliche Offenbarungslehre angenommen und geglaubt haben.

Nach dem der in §. 3 angeführten Aeußerung des Trienter Konzils zu Grunde liegenden Begriffe hat die Tradition zur Schrift das Verhältniß einer ergänzenden Erkenntnißquelle des Christenthums. Sie enthält also darnach auch Lehren, die entweder gar nicht oder doch nur mangelhaft in der h. Schrift ausgesprochen sind; und ist demnach in der letzten Beziehung die Dolmetscherin und Erklärerin der h. Schrift*).

*) Uebrigens sind auch alle in der h. Schrift enthaltenen Lehren mündlich überliefert worden.

Was endlich das Geschäft der Kirche auf dem Gebiete der christlichen Dogmen betrifft, so soll sie, wie auch in §. 4 gesagt wurde, keine Erkenntnißquelle noch anderer als der in Schrift und Tradition enthaltenen Lehren sein; sondern sie soll nur die in Schrift und Tradition enthaltenen Lehren unfehlbar richtig vortragen und erklären. Der Katholik betrachtet die Kirche, nämlich die lehrende Kirche oder das Lehramt in der Kirche, als den unfehlbaren Zeugen der Tradition und als den unfehlbaren dogmatischen Ausleger der Schrift auf den Grund der mündlichen Ueberlieferung; oder, wie das an einer andern Stelle dieser Zeitschrift mit andern Worten und ausführlicher ausgesprochen wurde: „Diejenige Lehre, welche sich in der mündlichen Uebergabe der gesammten Kirche uns darstellt (sie mag geschrieben in den einstimmigen Zeugnissen der Väter sich finden, was zuweilen der Fall ist, oder ungeschrieben in dem Leben der Kirche selbst uns entgegentreten durch den in der ganzen Kirche einerleien Glauben und durch die einerleie Ausübung, was allzeit der Fall ist), diese lebendige Lehre herrscht in dem katholischen Systeme über den todten Buchstaben der Bibel; sie erklärt und vervollständigt ihn, aber nicht nach der Privatansicht des Individuums, sondern nach dem unfehlbaren Gesammturtheile der ganzen lehrenden Kirche.“ Und so herrscht denn in dem katholischen Systeme die Tradition über die Bibel, nämlich als Dolmetscherin derselben, und das mündliche Lehramt in der Kirche über die Privateinsicht, nämlich als unfehlbarer Richter derselben. — Das von der Kirche ausgehende Vorhalten oder Vorstellen etwas zu glauben (und sie stellt alles das zu glauben vor, was sie als christlich geoffenbarte Lehre vorträgt und erklärt) kann auf verschiedene Weise statt haben. So kann die Kirche mittelst eines auf einem General-Konzil abgefaßten Beschlusses eine Lehre zu glauben vorhalten. Es kann dieses auch in dem Wege geschehen, daß ein einzelner Lehrer sein Urtheil über einen Lehrgegenstand abgibt und die anderen Lehrer der Kirche diesem Urtheil beistimmen.

Ja selbst die gläubige Annahme einer Lehre von Seiten Aller, der Lehrer wie der Hörer in der Kirche, kann als solche Vorhaltung dienen; und wirklich hat diese Vorhaltungsweise in den drei ersten christlichen Jahrhunderten in Bezug auf fast alle Glaubenspunkte einzig statt gefunden. In welchem Wege nun aber auch die Vorhaltung statt hat, das Vorgehaltene muß sofort auf göttlichem Glauben geglaubt werden. Vgl. die gegen das Ende des §. 4 vorkommende Stelle des Veronius.

Nun zur näheren Bestimmung, was Dogma und was nicht Dogma ist.

§. 7. Uebergang. Nähere Bestimmung, was nicht christkatholisches Dogma ist: 1. Mangels des ersten Erfordernisses, des Enthaltenseins in den §. 3 genannten Quellen.

A. Keine nachapostolische Offenbarung begründet ein christkatholisches Dogma.

Obwohl nach §. 5 nichts christliches Dogma sein kann, was nicht auch katholisches Dogma und umgekehrt nichts katholisches Dogma sein kann, was nicht auch christliches Dogma wäre; obwohl also, wo das Erforderniß des christkatholischen Dogma sich findet, da auch, wie am a. O. nachgewiesen wurde, das andre Erforderniß nicht fehlt, noch fehlen kann: so werden wir doch Behufs der näheren Bestimmung, was Dogma und was nicht Dogma ist, beide Momente — nach dem Vorgange der bewährtesten und anerkanntesten älteren Theologen — gesondert von einander betrachten und angeben, was Mangels des einen wie des andern nicht christkatholisches Dogma sein könne — einmal weil der Einzelne bei dem Mangel eines feierlichen Ausspruches der Kirche über einen Lehrgegenstand nicht immer die erforderliche Gewißheit erlangen kann, ob derselbe von Gott geoffenbaret oder nicht geoffenbaret sey; dann aber auch, weil heutzutage nur das strenge als Dogma gilt, was von der Kirche feierlich als solches erklärt ist —

wobei dann freilich zu bemerken, daß es kaum noch eine christliche Offenbarungslehre von Wichtigkeit*) gibt, worüber nicht eine feierliche Entscheidung der Kirche vorhanden wäre.

Jetzt zur Sache; und zwar zuerst zur näheren Bestimmung, was, Mangels des einen und des andern Erfordernisses, nicht Dogma ist: denn billig beginnen wir mit den diesfälligen Negationen, d. h. mit der Angabe alles dessen, was auf den ersten Anblick Dogma zu sein scheint, oder doch scheinen kann, es aber in der That nicht ist.

A. Zuvörderst könnte es scheinen, als ob die Offenbarungen, welche nach der Zeit der Apostel einzelnen Heiligen von Gott gegeben worden, zum christkatholischen Glauben, d. h. zu solchen Dingen gehörten, welche fide divina et catholica geglaubt werden müßten. Denn solche Offenbarungen haben, nach der Voraussetzung, Gott zum Urheber; auch werden dieselben, wie die Kanonisationsakten und Bullen beweisen, von der katholischen Kirche anerkannt. Und allerdings müssen solche Offenbarungen von denen, welchen sie zunächst gegeben wurden, wenigstens fide divina geglaubt werden — vorausgesetzt, daß Gott als deren Urheber mit Gewißheit von denselben erkannt ist; was aber wohl immer der Fall sein wird: denn wem Gott sich offenbart, den wird er ohne Zweifel auch von dieser Offenbarung gewiß machen. Nichts destoweniger können doch solche nachapostolische Offenbarungen keine fides christiana (divina) et catholica begründen: einmal weil dieselben nicht in der Schrift und (immerwährenden) Tradition enthalten und also nicht an die Propheten und Apostel geschehen sind, als welche Offenbarungen allein die Grundlage des christkatholischen Glaubens bilden (vgl. §. 2); und dann auch, weil jene Offenbarungen von Allen, mit Ausnahme dessen, dem sie geschahen, nur auf dessen Wort angenommen und also nur fide humana

---

*) d. h. relativ; denn an und für sich ist Alles, was Gott geoffenbart hat, von Wichtigkeit.

geglaubt werden können. Was aber die Anerkennung solcher Offenbarungen von Seiten der Kirche betrifft, so hat dieselbe auf den Charakter der Unfehlbarkeit keinen Anspruch zu machen, als welche der Kirche allein für ihre Vorträge und Erklärungen der in Schrift und Tradition enthaltenen Lehre Jesu gegeben ist. Zum Beweise, daß dieses durchaus katholische Ansicht sei, mögen einige Aeußerungen von Veronius und Muratori dienen. Der erste sagt regul. fid. cap. 1. §. 3: „Da nichts zum katholischen Glauben gehört, was nicht durch die Propheten, die Apostel oder die Verfasser der heiligen Schriften geoffenbart ist; so folgt: daß nichts zum göttlichen Glauben von allem dem gehört, was uns aus den nach den Zeiten der Apostel geschehenen Offenbarungen bekannt ist, mögen dieselben, welchen Heiligen auch immer, einem Ambrosius, Cyprianus oder andern alten oder neueren Heiligen zu Theil geworden sein, wovon unzählige in dem Leben der Heiligen, der Katharina von Siena, der Brigitta ꝛc., vorkommen; auch sogar, wenn solche Visionen von etwelchen, selbst von allgemeinen, Konzilien, wie deren einige im zweiten Nicänischen ꝛc. angeführt werden, bestätigt worden wären: weil alles das nicht den Propheten und Aposteln offenbart worden ist. Es ist daher der Glaube, der aus ihnen entnommen werden kann, ein menschlicher, der auf den darüber berichtenden Schriftstellern beruht: ein unzuverlässiger, ein annehmbarer, ein zuverlässiger, ein unannehmbarer, je nach Beeigenschaftung der Berichterstatter und der Umstände bei solchen Offenbarungen, welche häufiger Weise entweder unzuverlässig oder falsch sind. Wenn wir aber mit menschlichem Glauben (fide humana) dem Dion, dem Suetonius und andern Profanschriftstellern glauben, warum sollen wir nicht wenigstens einen gleichen oder noch größeren Glauben gewichtigeren Schriftstellern schenken?“ Muratori sagt lib. 1. de ingen. moderat. cap. 17. (S. 230—232 der deutschen Uebersetzung): „Daß Gott den Gläubigen einzelne

Offenbarungen und Weissagungen nach dem Tode der Apostel habe mittheilen können und es noch könne," dies ist für uns eine Glaubenslehre, und hieher können die Worte des Propheten Joel 2, 28. gezogen werden, welche der h. Petrus in der Apostelgeschichte 2, 17. anführt: „„Hernach werde ich ausgießen von meinem Geiste über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter werden weissagen, und eure Jünglinge werden Gesichte sehen, und euren Greisen werden Traumerscheinungen erscheinen."" „Daß dergleichen Offenbarungen, Erscheinungen und Weissagungen auch nach dem Ablaufe des apostolischen Zeitalters sich zugetragen haben, das wird von durchaus glaubwürdigen heiligen Vätern berichtet, und die Erfahrung hat es bezeugt, daß dieselben keine Einbildnngen und Dichtungen gewesen. Allein es ist bekannt, daß diese Thatsachen sich blos auf Privatbegebenheiten beziehen und sich zum Nutzen und Troste einzelner Gläubigen zugetragen haben, daß sie sich aber auf die allgemeine Kirche und auf die ausgemachte Glaubenslehre nicht beziehen. Sie können wahr sein; allein absolut gewiß und der Kirche nothwendig können sie nicht sein. Wenn daher die Kirche die Offenbarungen einzelner heiligen Frauen, einer h. Brigitta, einer Katharina von Bologna, einer Katharina von Siena, einer Angela von Foligno, einer Hildegardis, Gertrudis und Anderer günstig erwähnt oder auf sich hat beruhen lassen, so hat es bis jetzt noch niemanden gegeben, der mehr wie oberflächliche Kenntnisse von der Theologie gehabt, welcher der Meinung gewesen, dieselben verdienten mit der nämlichen Gewißheit, wie der katholische Glaube, angenommen zu werden, ja, sogar, welcher nicht behauptet hätte, die Konzilien, die gesammte Kirche hätten die Macht nicht, sie für unbezweifelte und ausgemachte Lehrsätze zu erklären, die von dem christlichen Volke geglaubt werden müßten. Aus keinem andern Grunde sind ehedem die Kataphryger und Montanisten verdammt worden, als weil sie ihre neuen Offenbarungen über die Feier einer dreimaligen vierzigtägigen Fastenzeit im Jahre, über das Verbot der zweiten Ehe, die Verweigerung

der Wiederaufnahme derjenigen in die Kirchengemeinschaft, welche sich schwerer Vergehen schuldig gemacht hatten, und mehrere andre Gegenstände für nothwendige Glaubenslehren ausgaben. Daher nannten die h. Väter später diejenigen Kataphryger, welche neue Offenbarungen, nicht über ein gewisses übernatürliches Faktum (denn daß ein solches sich zutragen könne und sich zuweilen zugetragen habe, ist bekannt), sondern über ein Dogma vorgaben. Die vorgeblichen Visionen und Offenbarungen über Thaten Christi und der seligsten Jungfrau, welche noch zu ihren Lebzeiten sollten statt gehabt haben, hat man deswegen geduldet, weil sie nichts enthielten, was mit der h. Schrift und der ältesten Tradition in Widerspruch wäre*). Uebrigens haben die weisesten Päpste und h. Väter, die ausgezeichnetsten Schriftsteller, welche lehren, es sei schwer, die wahren von den falschen Offenbarungen zu unterscheiden, sich stets gehütet, dieselben in die christliche Lehre einzuschieben oder sich darauf zu berufen, und sind weit von jener Ansicht entfernt gewesen, als müsse man dergleichen Thatsachen ohne allen Zweifel annehmen. In dieser Beziehung muß man vor allen Andern den großen Kanzler der pariser Universität, Johannes Gerson, lesen**)." — Hiermit ist wohl überflüssig nachgewiesen, daß die nachapostolischen Offenbarungen kein christkatholisches Dogma begründen, d. h. keine Lehre begründen, die nach dem Glauben der katholischen

*) Hiernach ist also auch der Werth bestimmt, den unter andern die Visionen der Nonne Catharina Emmerich (herausgegeben von Klemens Brentano) haben.

**) Auf Gerson sich berufend will Benedikt XIV. lib. 3 de Canonz. Sanct. cap. ult. nicht einmal, daß solche Offenbarungen im Volksunterrichte erwähnt werden. Hiergegen wird vielfach gefehlt So hörte Schreiber dieses vor einigen Jahren die Bekehrungsgeschichte des Juden Ratisbonne mit allen darauf Bezug habenden Visionen von der Kanzel herab erzählen — zum Beweise, wie mächtig die Fürbitte Mariens sei.

Kirche von Allen als göttlich geoffenbarte Heilswahrheit angenommen und geglaubt werden muß.

§. 8. Fortsetzung. B. Noch viel weniger begründet ein nachapostolisches Wunder eine christkatholische Glaubenslehre, so nämlich, daß die Lehre, zu deren Bestätigung das Wunder gewirkt worden, eben durch dieses Wunder zum christkatholischen Dogma erhoben würde; und auch das Wunder selbst ist kein Gegenstand des göttlichen und katholischen Glaubens.

Die Wahrheit dieses Satzes leuchtet nach dem, was im vorigen §. gesagt worden, von selbst ein. Denn wenn nicht einmal eine wirkliche nachapostolische göttliche Offenbarung die fides divina et catholica begründet; wie viel weniger dann ein bloßes nachapostolisches, zur Bestätigung irgend einer Lehre geschehenes, Wunder! Zwar ist ein Wunder ein Zeichen des redenden Gottes, aber noch nicht gerade ein Zeichen des zur ganzen Kirche redenden Gottes, es sei denn, daß es auf unfehlbare Weise als solches erkannt wäre; was aber einzig von den Wundern Jesu und der anderen göttlichen Gesandten an die Menschen, der Propheten und Apostel gilt. Zum Ueberflusse möge auch Veronius hierüber gehört werden. Am a. O. fährt derselbe fort: „Es folgt ferner: daß nichts mit göttlichem Glauben zu glauben sei in Folge irgend eines Wunders, das nach den Zeiten der Apostel zur Bestätigung irgend einer Lehre geschehen ist, und daß auch keines dieser Wunder mit göttlichem Glauben nothwendig zu glauben sei; wenn auch solche Wunder von Augustinus, Gregorius u. A., sogar als von ihnen selber gesehen erwähnt werden, wie der h. Augustinus deren mehrere lib. 22. cap. 8. de civit. Dei vorbringt, oder wenngleich sie in den Heiligsprechungsbullen der römischen

Päpste vorkommen, womit diese Bullen zuweilen ganz angefüllt sind; auch ungeachtet, daß sie in allgemeinen Konzilien vorgebracht und bestätigt werden, wie deren mehrere in der zweiten Nicänischen Synode vorgebracht wurden; und zwar aus demselben Grunde der obigen Folgerung: weil diese Wunder nicht von den Propheten und Aposteln gewirkt worden sind, so bilden sie auch nicht jene Grundlage, von welcher wir hier reden. Die Leben der Heiligen sind voll von solchen Wunderwerken, von welchen einige fälschlich mitgetheilt, andere*) unzuverlässig sind: zu den ersteren gehören viele in den von Jakob de Voragine und Simon Metaphrastes verfaßten Lebensbeschreibungen, besonders in denen des Georgius, der Ursula ꝛc., wie Bellarmin in Bezug auf den Metaphrast S. 266 von den kirchlichen Schriftstellern, Baronius in dem Martyrologium bei ihren Festtagen, und Andre richtig anmerken. Der größte Theil und fast alle sind durchaus wahr; und wenn wir den Geschichten des Suetonius einigen Glauben beimessen und die verschiedenen Schlachten und andre von ihm beschriebene Thatsachen nicht in Zweifel ziehen und, wer ohne Grund dieses thäte, für verwegen erachtet werden müßte; so müßte fürwahr derjenige noch einer größeren Verwegenheit geziehen werden, welcher alle vorgenannten, von den heiligsten und gewichtigsten Zeugen erzählten Wunderwerke läugnen wollte, selbst diejenigen, von welchen sie Augenzeugen waren, und deren Augustinus mehrere erwähnt. Doch geht der Glaube an alles Dieses nicht über den menschlichen Glauben hinaus (non excedit humanam fidem), und der katholische Glaube beruhet nicht darauf, wie auf einer Grundlage; und keine Lehre wird auf den Grund irgend eines dieser Wunder als eine katholische Lehre geglaubt. Nichtsdestoweniger wird sie durch solche Wunder bestätigt; ja diese enthalten sogar eine Offenbarung." „„Welches (das Heil oder das Evangelium)

*) Ich bediene mich im Allgemeinen der von Dr. Smets besorgten Uebersetzung des Veronius.

ursprünglich verkündigt ward durch den Herrn, und von denen, die es gehört, unter uns ist bekräftigt worden, indem Gott Zeugniß gab durch Zeichen und Wunder und mancherlei Krafterweisungen und Mittheilung des h. Geistes, nach seinem Wohlgefallen."" Hebr. 2, 3. „Und": „„Sie aber zogen aus und predigten überall; und der Herr wirkte mit, und kräftigte das Wort durch begleitende Zeichen."" Mark. 16, 20. „Es ist daher jedes Wunder gleichsam ein Wort Gottes:" „„Es ist aber Gott unmöglich, mit irgend einem Worte zu lügen."" Hebr. 6, 18. „Wir erkennen daher das Dogma aus dem Wunder mit derselben Zuverlässigkeit oder Annehmbarkeit, womit wir dieses erkennen; diese Erkenntniß ist aber eine verschiedene: eine zuverlässige, eine annehmbare, nach Verschiedenheit der darüber berichtenden Schriftsteller, je nachdem sie Gesehenes oder Gehörtes berichten, wie das Augustinus, Gregorius und Andre thun. So wird z. B. die Glaubenslehre, daß die Reliquien der Heiligen zu verehren seien, durch die Wunderwerke auf das Zuverlässigste bestätigt, die bei den Reliquien des h. Stephanus geschehen sind, wie sie vom h. Augustinus als Augenzeugen lib. 22. cap. 8. de civit. Dei berichtet werden; sie wird aber annehmbarer Weise (probabiliter) bestätigt durch das, was dieser und Gregorius als von Andern gehört erzählen. Unannehmbar ist das Meiste, was Metaphrastes und de Voragine berichten; und solches wird zur Bestätigung des Glaubens nur als höchst unannehmbar (improbabilissime) vorgebracht. Der gerechte und billige Beurtheiler Baronius sagt im Martyrologium zum 23. April: Der Metaphrast hat eine Lebensbeschreibung des Georgius herausgegeben, worin aber dasjenige misfällig ist, was von Athanasius dem Zauberer erzählt wird. Ich habe auch dasjenige gelesen, was Jakob de Voragine in den Heiligenlegenden hat, was einer nicht geringen Durchmusterung (castigatione) bedarf ꝛc. Und Bellarmin sagt de script. eccl. zum Jahre 850: Der Metaphrast hat ein Leben der Heiligen geschrieben, worin er Vieles aus sich selber hinzugethan hat. Er

fügt sehr viele und außerordentliche Wunder hinzu, welche sich beim Umsturze der Tempel und Götzenbilder, so wie bei dem Tode der Verfolger sollen zugetragen haben, von welchen die alten Geschichtschreiber nichts melden. Aber wie zuverlässig diese Wunder auch sein mögen, so können sie doch keine Glaubenslehre begründen, weil es keine den Propheten oder Aposteln gemachte Offenbarungen sind; füge hinzu, daß sie vornehmlich auch nicht von der allgemeinen Kirche (zu glauben) vorgehalten werden, welcher allein, auf daß sie nicht irre, der Beistand des h. Geistes verheißen ist. Sie verdienen daher nur menschlichen Glauben oder nur menschliche Zustimmung, je nach der Qualität der Berichterstatter, welche eine fehlbare und rein menschliche ist; weit entfernt ist also, daß eine solche Zustimmung zum göttlichen und katholischen Glauben gehöre, wovon hier allein Rede ist. — Ob aber jene Zustimmungen hinsichtlich der Privatoffenbarungen, die nicht zu denjenigen gehören, die den Propheten oder Aposteln gemacht worden und in dem Worte Gottes enthalten und von der allgemeinen Kirche (zu glauben) vorgehalten sind, übernatürliche und göttliche Zustimmungen und göttlichen Glaubens seien, weil sie wegen der göttlichen offenbarenden Autorität zu geschehen scheinen, obgleich diese (Autorität) nicht durch das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes, noch auch durch die Autorität der vorhaltenden allgemeinen Kirche, sondern durch menschliche Schriften und die Erzählung fehlbarer Menschen uns bekannt wird*); das ist eine andere zweifelhafte Frage unter den Theologen, und also weit von der Glaubenslehre entfernt, von der wir reden. Wir halten es für das Annehmbarere, daß ein solche Zustimmung keine göttliche, sondern eine rein menschliche sei, weil sie auf einer rein menschlichen Privatautorität dieser oder jener Historiker beruht, was alles menschlich ist: mithin

---

*) Hier hat Smets den Sinn des Veronius verfehlt, wie aus einer auch nur flüchtigen Vergleichung der Uebersetzung mit dem gegenüberstehenden Original sofort erhellet.

ist ein solcher Glaube nicht theologisch, und noch viel weniger katholisch *)."

§. 9. Fortsetzung. C. Ueberhaupt ist kein nachapostolisches Faktum Gegenstand des christkatholischen Glaubens.

Die Wahrheit dieses Satzes leuchtet aus dem Gesagten ohne Weiteres ein: ist doch offenbar kein solches Faktum den Propheten oder Aposteln von Gott geoffenbart und also auch gewiß nicht in der h. Schrift und immerwährenden Tradition enthalten. Ob also z. B. ein Kirchenvater unter diesem oder jenem Namen existirt, ob er diese und jene Schriften verfaßt habe und ob er jetzt im Himmel sei; eben so ob z. B. Arius ein Ketzer gewesen, diese und jene Irrlehre vorgetragen habe u. s. w.; nichts von Allem Dem ist aus dem angegebenen Grunde Gegenstand des christkatholischen sondern blos des menschlichen Glaubens. Doch kann das Eine und Andere so gewiß sein, daß derjenige für unsinnig angesehen werden müßte, wer da seinen Glauben versagen wollte — aber des Verstoßes gegen den christkatholischen Glauben würde er nicht beschuldigt werden können. Vgl. Muratori de ingen. moder. lib. 1. cap. 18. gegen das Ende (in der deutsch. Uebers. S. 253—5). Doch gibt es unter den nachapostolischen Fakten einige, mit denen es eine andere Bewandtniß zu haben scheint und wovon wirklich mehrere geurtheilt haben, daß sie auf göttliches Ansehen (fide divina) geglaubt werden müßten. Solche Fakta sind unter andern z. B., ob dieser oder jener der rechtmäßige

---

*) Doch läßt sich, wie auch in §. 7 bemerkt wurde, nicht wohl bezweifeln, daß die, welchen solche Offenbarungen unmittelbar von Gott zu Theile werden, dieselben wenigstens fide divina glauben müssen. Alle Anderen können sie allerdings nur fide humana glauben. Aber zum katholischen Glauben gehören sie auch für jene ersten nicht: weil sie keine zum Heile nothwendige Glaubenslehre begründen.

römische Papst sei; und eben so: ob dieses oder jenes Konzil, was allgemein als ein General- und ökumenisches Konzil gilt, wirklich ein solches sei. Eben weil hierüber, wenigstens in früheren Zeiten (vor hundert und mehreren Jahren), gestritten wurde, so will ich die Gründe pro und contra vorbringen; wo sich dann ohne Schwierigkeit zeigen wird, auf welcher Seite die Wahrheit sei.

Welche der Meinung sind, der Satz: „Dieser oder jener (z. B. Gregor XVI.) ist der rechtmäßige römische Papst,“ gehöre unmittelbar zum Glauben, führen als Hauptgrund dafür an: „Ein besonderer Satz ist in einem allgemeinen enthalten; da nun Gott den allgemeinen geoffenbart hat, so ist auch der besondere geoffenbart worden. Denn gleichwie der Glaube lehrt, Alle haben in Adam gesündigt, und wie in diesem Satze zugleich auch geoffenbart worden, Salomon z. B. habe in Adam gesündigt, so muß man auch annehmen, in dem allgemeinen, der gesammten Kirche geoffenbarten Satze: Jeder, der von der Kirche rechtmäßig zum Nachfolger Petri erwählt worden, ist ein wahrer römischer Papst, sei auch der besondere Satz geoffenbart worden: Dieser oder Jener ist der wahre römische Papst.“ — Es gibt aber mehreres, was mich abhält (sagt Muratori a. a. O. S. 241 ff), dieser Ansicht beizustimmen. Denn erstens müßte es klarer bewiesen sein, diesen allgemeinen Satz: Jeder, der von der Kirche zum Nachfolger Petri rechtmäßig erwählt worden, sei der rechtmäßige Papst, gehöre zum Glauben, oder, was dasselbe ist, er sei in seinem ganzen Umfange von Gott geoffenbart worden. So, wie er da steht, ist er keineswegs ausgemacht. Denn wo in der h. Schrift oder in der Tradition ist es geoffenbart worden, daß die Nachfolger Petri von der Kirche gewählt werden, oder, daß sie von ihr gewählt werden sollen? Es haben ja im Gegentheile die römischen Päpste selbst die Wähler sowohl als auch die meisten Gebräuche bei dieser Wahl nach ihrer Weisheit und nach ihrem Gutdünken, und wie die Verhältnisse der Zeit es forderten, angeordnet, und haben dabei von

ihrem Ansehen und ihrem Rechte Gebrauch gemacht. Werden diese Gebräuche nicht beobachtet, werden gewisse Bedingungen, welche durch das positive Recht vorgeschrieben sind, nicht erfüllt, so ist die Wahl in gewissen Fällen ungültig. Zweitens müßte man deutlicher zeigen, mit welchem Grunde man sagen könne, in jenem allgemeinen Ausspruche, den Gott geoffenbart haben soll, „Jeder, der rechtmäßig zum Nachfolger Petri erwählt worden, ist der wahre römische Papst," sei auch der besondre geoffenbart: „Dieser oder Jener ist der wahre römische Papst." Denn da dieser Schluß nicht gültig gemacht werden kann, als wenn ein anderer Satz noch hinzukommt, wodurch der Syllogismus erst seine Gültigkeit erhält, der Satz nämlich: „Dieser oder Jener ist rechtmäßig gewählt," ein Satz, von dem Niemand behauptet, daß er zum Glauben gehöre, wie kann denn dasjenige zum Glauben gehören, was daraus hergeleitet wird? Es ist ausgemacht nicht geoffenbart, Dieser oder Jener habe vorher die h. Taufe, habe rechtmäßig die hh. Weihen empfangen, und sei ohne Gewalt, ohne Bestechung, ohne unerlaubte Vereinbarung der Wähler gewählt worden — was alles doch offenbar zu einer rechtmäßigen Wahl gehört. Drittens müßte man einleuchtender zeigen, daß, wenn man den Satz: „Dieser oder jener ist der wahre Papst," als von Gott geoffenbarte Wahrheit annehmen müßte, daraus nicht folgte, daß auch neue Dogmen geoffenbart werden. Denn nur eine zwiefache Offenbarung ist gedenkbar: die eine bezieht sich auf die ewigen Wahrheiten, auf Handlungen Gottes und der Menschen, welche schon, ehe die Apostel mit Tode abgegangen, geschehen waren; und die andere bezieht sich auf solche Begebenheiten, die in der Kirche Gottes sich noch verwirklichen sollen, und welche der h. Geist ohne Zweifel hat vorhersagen können. Auf jene erstgenannte Offenbarung kann der in Rede stehende Satz keineswegs bezogen werden; wird er aber auf die letztgenannte bezogen, so muß der h. Geist vorher gesagt haben, Dieser und kein Anderer müsse von den

kirchlichen Wählern rechtmäßig und gültig gewählt werden, und in diesem Falle würde es eine geoffenbarte Wahrheit sein, Dieser und kein Anderer sei der wahre römische Papst. Da es aber ausgemacht ist, daß der h. Geist ehedem nicht prophetisch vorhergesagt hat, auch jetzt durch eine besondere Offenbarung nicht bekannt mache, daß Der und Der zum römischen Papste gewählt worden sei, oder daß er dazu gewählt werden müsse und kein Anderer: so scheint jener Satz (Dieser ist der wahre römische Papst) auch nicht unmittelbar geoffenbart worden zu sein und somit nicht unmittelbar auf göttlichen Glauben angenommen werden zu müssen. Zudem, wenn dieser Satz deswegen unmittelbar zum Glauben gehört, weil er in jenem allgemeinen Satze als geoffenbart enthalten, so wird es in der Folge eine unzählige Menge von Dingen geben, welche man als unmittelbar zum Glauben gehörig wird annehmen müssen. Denn warum soll man nicht sagen, es sei auch geoffenbart, dieser oder jener Heilige, welcher in die Zahl der Seligen aufgenommen worden, sei wirklich im Himmel? der Erzbischof von Paris sei ein rechtmäßiger Bischof? jede einzelne Hostie, welche dem Volke zur Anbetung ausgestellt werde, enthalte den wahren Leib Christi? diesem oder jenem rechtmäßig erwählten Könige müssen seine untergebenen Völker gehorchen? und unzählige andere Dinge mehr. Denn offenbar sind dergleichen Sätze, wie Jeder ohne Weiteres einsehen wird, in irgend einem allgemeinen von Gott geoffenbarten Satze enthalten und beruhen auf irgend einem Faktum, das moralisch gewiß ist; und offenbar muß das Volk auch Vieles hiervon für wahr annehmen, damit es nicht gegen seine Pflicht verstoße und keine schwere Sünde begehe. Allein wer wird behaupten, daß dieses und vieles Andere, als unmittelbar zum Glauben gehörig, für wahr angenommen werden müsse, obgleich man den Satz, worauf es beruht, als unmittelbar zum geoffenbarten Glauben gehörig, annehmen muß? Da diese Sätze also mit Nothwendigkeit aus einer Thatsache, über deren Wahrheit wir vom Himmel gar

nicht belehrt worden, folgen und auf derselben beruhen, so braucht man ihnen auch nicht jene Gewißheit zuzuschreiben, welche den christlichen Dogmen beigelegt wird." Hierauf erinnert Muratori an die Unthat des römischen Papstes Stephanus VI., welcher den Formosus, der rechtmäßiger Bischof der römischen Kirche und von der ganzen Kirche anerkannt war, aus dem Verzeichniß der römischen Bischöfe ausstreichen ließ, so wie alle diejenigen, welche von ihm geweiht worden, von Neuem zu weihen befahl, und alles dieses feierlich auf einer zu Rom gehaltenen Synode bestätigen ließ; woraus, wenn der Satz, „Formosus war der rechtmäßige römische Papst," unmittelbar zum Glauben gehöre, nothwendig folge, daß Stephanus vom Glauben abgefallen sei und ex cathedra eine Ketzerei gelehrt habe — was aber doch Niemand, dem die Wahrheit lieb sei und das Ansehen des Papstes am Herzen liege, werde behaupten wollen. Auch sei bekannt, daß noch Niemand blos deswegen, weil er irgend einen Papst nicht als rechtmäßigen Nachfolger Petri habe anerkennen wollen, als Ketzer (wohl als Schismatiker) verdammt worden sei; was doch wohl nur daraus erklärt werden könne, daß man diese Frage zunächst blos als zum Faktum und nicht als unmittelbar zum Dogma gehörig betrachtet habe. Hiezu komme noch, daß, nach einer Bulle Paulus VI. (Bullar. Roman. eiusd. Bulla XIX.), Keiner wahrer Papst werden könne, der früher vom katholischen Glauben abgewichen oder in irgend eine Ketzerei gefallen sei; und daß die Erwählung oder Erhebung eines Solchen, ungeachtet sie unter einhelliger Zustimmung sämmtlicher Kardinäle geschehen, dennoch ungültig, null und nichtig sei, und daß dieselbe weder durch die Inthronisation, noch durch die Huldigung, noch auch je durch die Länge der Zeit gültig werde oder gültig werden könne. Es könne also, fährt Muratori fort, der Fall eintreten, daß es sich ergebe, Jemand sei kein wahrer Papst, obgleich er den Stuhl Petri inne gehabt, da Alle ihm in Gehorsam unterworfen gewesen, wenn es sich nämlich

herausstellte, daß er vordem der Ketzerei ergeben war. Nach allem dem sei daher jener Satz von den Glaubenslehren, d. h. von den Lehren, die unmittelbar auf das Ansehen Gottes (fide divina) geglaubt werden müssen, auszuschließen.

Daraus (daß es nicht unmittelbar zum göttlichen Glauben gehöre, dieser oder jener sei der rechtmäßige Papst) folgt nun aber noch keineswegs, daß man dem zeitlichen Papste den Gehorsam verweigern, seine Beschlüsse und Verordnungen unbefolgt lassen dürfe*). Denn obgleich dieser Punkt nicht unmittelbar zum göttlichen Glauben gehört, so muß derselbe doch als wahr und ausgemacht geglaubt werden; und Niemand darf, aus jenem Grunde, den Gehorsam verweigern. „Damit man dieses einsehe (ich lasse wieder Muratori a. a. O. sprechen), stellen wir zuerst den ausgemachten Satz auf: Gott habe außer gewissen besondern Thatsachen und Lehren auch einzelne allgemeine Regeln und Sentenzen geoffenbart, wornach die Kirche und die einzelnen Glieder derselben in der Folge sich richten sollten, damit geglaubt und gethan werde, was geglaubt und gethan werden muß, und eben so, daß gemieden werde, was gemieden werden muß. Damit aber diese von Gott geoffenbarten allgemeinen Regeln und Sentenzen in Ausführung gebracht werden können, müssen sie auf gewisse, besondere, nicht geoffenbarte Thatsachen angewendet werden, und dieses geschieht entweder vom römischen Papste, oder von den Konzilien, oder von einzelnen Menschen. Daß eine solche Anwendung statt haben müsse, erkennen wir, wenn uns eine theoretische oder praktische Gewißheit dazu bestimmt, und diese Gewißheit ist ein zureichender Grund, mit Recht etwas zu thun oder zu glauben; ja sie zwingt uns sogar oft,

---

*) Das war eben der Hauptgrund, warum einige Theologen hier einen unmittelbar göttlichen Glauben annehmen zu müssen glaubten.

etwas zu glauben oder zu thun, so daß diejenigen, welche anders handeln, nicht blos zeitliche, sondern auch ewige Strafen verdienen. Der Glaube lehrt und gebietet, die Eltern und rechtmäßigen Regenten zu ehren; jedoch lehrt er nicht, daß dieser oder jener Mensch wirklich unser Vater, unser rechtmäßiger Regent sei. Allein weil wir mit moralischer Nöthigung wissen, welche unsere Eltern, unsere Regenten seien, so sind wir verpflichtet, jenes allgemeine Gebot des Glaubens auf diesen besondern Fall anzuwenden, und diesen oder jenen Menschen zu ehren. Die das nicht thun, werden sowohl hier auf Erden als nach dem Tode ihre gerechte Strafe erhalten. Der Satz: „Es ist meine Pflicht, Diesen oder Jenen als meinen Vater, als meinen König zu ehren," gehört also *nicht unmittelbar* zum *Glauben*; allein dürfen wir ihnen deswegen den Gehorsam versagen? das sei ferne von uns! Es ist also eine *moralische Nöthigung*, welche mir eine solche Gewißheit über diese besondere Thatsache verschafft, daß ich ohne schwere Schuld und Schmach ihnen die gebührende Verehrung nicht versagen kann, obgleich die göttliche Offenbarung über ein solches Faktum schweigt. Eben so ist, den göttlichen Geboten zufolge, das christliche Volk unsern Bischöfen und besonders den Nachfolgern Petri Gehorsam schuldig. Diesen muß es, wie die Vorschriften unserer heiligen Religion das fordern, vornehmlich, wenn sie auf einem allgemeinen Konzilium versammelt sind, oder dem römischen Papste, wenn er über ein Dogma entscheidet, glauben, und ein solches Dogma auf göttliches Ansehen annehmen *). Denn obgleich es mir nicht von Gott geoffenbart worden, Dieser oder Jener sei ein rechtmäßig gewählter und wahrer Bischof, oder alle, welche auf diesem oder jenem Konzilium versammelt sind, seien wahre

*) *Muratori* ist, wie hieraus erhellet, der auch von mehreren anderen Theologen vertheidigten Ansicht, daß der Papst in Glaubenssachen *unfehlbar* sei; was aber, wie wir später sehen werden, kein *Glaubensdogma*, sondern eine bloße *Schulmeinung* ist

Bischöfe, so kann ich doch nicht läugnen, weil ich moralisch davon gewiß bin, und weil diese moralische Gewißheit durch die Zustimmung der Kirche selbst und der Menge der Gläubigen bekräftigt wird, daß sie wahre Hirten der katholischen Kirche seien und daß sie mir in Sachen der Religion etwas zu glauben vorhalten. Gott hat so viele Einzelnheiten nicht vorhersagen, oder durch immer neue Offenbarungen bekannt machen wollen; Gott hat es unserer Vernunft und unserm Gewissen überlassen, die allgemeinen, von ihm geoffenbarten Lehren auf die einzelnen Fälle, wo eine moralische Nöthigung dazu da ist, anzuwenden. Wo nun diese einzelnen Fälle vorhanden, darüber gewährt uns die moralische Vernunft durch ihre Nöthigung hinlängliche Sicherheit und Bestimmtheit, so daß der Sünde keine Entschuldigung bleibt, wenn Jemand deswegen seinen Kirchenhirten nicht gehorchen und ihnen nicht glauben wollte. Wenn wir aber übigens überall die göttliche Offenbarung herbeiziehen wollen, und wenn man da, wo dieselbe nicht spricht, der Heilslehre den Glauben, den Geboten Nachachtung und den Vorgesetzten den Gehorsam versagen darf: so wird nicht blos die Kirche, sondern alle Staatsverfassungen der Welt werden über den Haufen geworfen werden; ja, wir werden sogar nichts mehr zu glauben brauchen und dann schlimmer daran sein, als die Akademiker und die Skeptiker. Denn es gibt nichts, was nicht von einer gewissen, gar nicht geoffenbarten Thatsache einigermaßen abhinge und was damit nicht in einer gewissen Beziehung stände, und dies ist auch der Fall in der Oekonomie der katholischen Religion (Muratori weiset das an einzelnen Punkten nach). Allein das kann den Menschen von der Pflicht zu glauben und zu handeln, nicht freisprechen. — Wenn daher, schließe ich mit Muratori a. a. O., Jemand einen ordnungsmäßig zum römischen Papst erwählten, ordnungsmäßig regierenden, von der gesammten Kirche anerkannten Menschen nicht für den wahren römischen Papst halten und aus diesem Grunde den gerechten Anordnungen desselben nicht Folge, nicht Gehorsam leisten wollte, indem

er sich blos auf den Vorwand stützte, es gehöre ja nicht ausgemacht zum Glauben, wie man zu sagen pflegt, derselbe sei der wahre römische Papst: ein so verwegener Mensch müßte, weil er sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht, mit den schwersten Strafen belegt und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden. Dasselbe gilt auch von einem rechtmäßigen Konzilium. Denn obgleich es nicht unmittelbar zum Glauben gehört, dieses oder jenes Konzil für ein rechtmäßiges zu halten *), da kein kirchliches Gebot uns dazu verpflichtet, so müssen wir doch der ausdrücklichen Glaubensregeln wegen einem allgemeinen, von der Kirche angenommenen Konzil uns unterwerfen, und auf göttlichen Glauben hin die Dogmen, welche von demselben aufgestellt werden, annehmen; da eine moralische Gewißheit so zu handeln uns vorhält, unser Gewissen hinlänglich vor dem Irrthume schützt und uns zum Glauben nöthigt. Daher hat man einige Aftertheologen mit allem Rechte abgewiesen, welche im Vorgefühle, daß der apostolische Stuhl einzelne ihrer von der Lehre Christi abweichenden Sätze verwerfen würde, und in der Hoffnung, den römischen Papst in Schrecken zu setzen oder ihre Verdammung zu vereiteln, die Thesis aufstellten und vertheidigten: es habe keine ausgemachte Glaubensgewißheit, daß dieser Papst der wahre römische Papst sei **). Ein in der That sehr lächerlicher und

*) Denn wer wird sagen wollen, es sei von Gott unmittelbar geoffenbart, das Konzil von Trient z. B. sei ein rechtmäßiges? oder, wovon das zum Theile abhängt, die Bischöfe, woraus dasselbe bestand, seien gültig getauft, gültig geweiht gewesen und haben in ihrem Herzen keiner Ketzerei gehuldigt; es sei Alles konziliarisch verhandelt worden 2c. 2c.?

**) Dies waren die Jesuiten, welche drohten, falls Klemens VIII. die Lehre des Molina verdammen würde, die Thesis aufstellen und vertheidigen zu wollen: „Es sei kein Glaubensartikel, daß solch ein Mann, welchen die Kirche als das höchste Oberhaupt ansehe, in der That der Statthalter Christi und der Nachfolger Petri sei.“

höchst verwegener Einfall, wodurch das Schisma vorbereitet und alle Instanzen des kirchlichen Richteramtes vereitelt werden; gleichsam als wäre es nicht anderswoher schlechthin gewiß, welche die rechtmäßigen römischen Päpste seien, und als wären sie nicht auch zu dem Geständnisse gezwungen gewesen, diese Entschiedenheit sei allein hinlänglich, sie zu dem Gehorsam gegen die Beschlüsse und das Ansehen der Päpste und Konzilien zu zwingen, wenn sie noch Katholiken sein und heißen wollten."

So Muratori, den ich, wegen seines großen Ansehens in der theologischen Welt, in einer so häkeligen Sache, wie die bisher verhandelte ist, allein sprechen lassen zu müssen glaubte; und wünsche ich sehr, daß man die ganze diesfällige Abhandlung, die, wie fast Alles, was Muratori geschrieben hat, ein Muster der Klarheit und Gründlichkeit ist, am angeführten Orte nachlese*).

Nachdem wir in dem Bisherigen so ziemlich Alles, was auf den ersten Anblick christkatholisches Dogma zu sein scheint, oder doch scheinen könnte, einzeln betrachtet und gefunden haben, daß es, Mangels des ersten Erfordernisses eines solchen Dogma, des Enthaltenseins in Schrift und Tradition, in der That doch kein solches Dogma sei; treten wir nun der Sache näher und fragen, ob denn Alles, was in diesen Quellen enthalten ist, sofort als christkatholisches Dogma betrachtet und also auf die Autorität des offenbarenden Gottes (fide divina) geglaubt werden müsse.

(Fortsetzung folgt.)

---

*) S. Ludwig Anton Muratori über den rechten Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion. Coblenz bei Karl Bädeker 1837.

De vita et praeceptis Ioannis Scoti Erigenae.

(Fortsetzung.)

Atque super ipso Nostri libro de praedestinatione satis dictum est; progrediamur ad reliqua.

Postquam igitur editus est Scoti liber, Wenilo, archiepiscopus Senonensis, quae „ab intellectu suo se quodammodo divertentia essent," in eo deprehendit. Undeviginti haec capitibus (quot etiam libri capita esse diximus) comprehensa misit s. Prudentio, episcopo Tricassino, ut „quaecunque in iis a vero exorbitantia comperisset, unicuique de libris evangelicis et catholicorum doctorum auctoritatibus devianti capitulo, congrua depromeret abunde responsa[53]." Neque Wenilonis voluntatem neglexit Prudentius. Antea tamen ipsum Scoti libri cognoscere voluit. Id cum ipsi usu venisset, peculiari eum scriptione vehementer oppugnavit[54].

Qua in re adiutricem nactus est Ecclesiam Lugdunensem[55]. Nam ad hanc quoque „venerant vaniloqui (illius) et garruli hominis scripta — contra fidem ac veritatem Dei plena mendacii et erroris," quae doctis quidem hominibus risui essent, ab indoctis autem, quique illum hominem „quasi eruditum admirationi haberent," non sine summo,

---

53) cf. s. Prud. de Praed. adv. Scot. praef. — Max. bibl. patrum Lugd. tom. XV p. 467 F.

54) cf. not. prox. superiorem.

55) cf. Eccles. Lugd. lib. adv. Scoti erroneas definitiones. Max. bibl. patrum. l. l. p. 611 seqq. — Quis hunc librum composuerit, incertum est. Sunt, qui Florum, Lugdunensis ecclesiae diaconum eius auctorem dicant, sunt contra, qui eum s. Remigio, archiep. Lugd. aut Ebboni, episc. Gratianopolitano, adscribant. Cf. Ludov. Cellot. S. I. hist. Gothesc. p. 140 seq. —

aut ipsorum periculo aut Christianae religionis detrimento legerentur [56].

Uterque Scoti adversarius eodem fere modo rem gessit. Arctissime atque per singulas paene sententias eius vestigia prementes simulac, quae a vero abhorrere videantur, deprehenderunt, ea acerbissime notant. Si qua in re dialecticorum regulis repugnaverit, regulis dialecticis, sin sacrorum bibliorum vel patrum ecclesiasticorum auctoritati minus consenserit, horum ipsorum testimoniis eum aggrediuntur. Saepius etiam, quae Scotus ratiocinando effecisset, testimoniis auctoritatibusque oppositis redarguere conantur. Nec desunt loci, ubi, ira ob eius errores abrepti, conviciis eum dilacerare non dubitent. S. quidem Prudentius, quo loco Scotus contendit [57]. „Deum praescire dici posse pro nescire: ita etiam praedestinare pro non praedestinare“ — hoc modo in eum invehitur: „O ingenium venenis infectum! o sensum errorum tenebris incomparabiliter obscuratum! nunquam quippe etiam haereticorum quislibet ante te hunc nefarium intellectum admisit. Nullus Catholicorum saltem mente concepit, ut, Deum scire pro eo, quod est nescire, et praedestinare pro eo, quod est non praedestinare, aut intelligerent aut intelligendum suaderent.“ Atque innumera eiusmodi dicta in s. Prudentii libro reperiuntur. Ecclesia autem Lugdunensis ne postea quidem cum Scoto non bellavit. S. enim Remigius, archiepiscopus Lugdunensis, quum praeesset concilio Valentino (quod anno DCCCLV a quatuordecim episcopis habitum est), ut Scoti doctrina etiam ab hac synodo damnaretur, effecit. Sunt igitur in huius synodi canonibus cum alia adversus Scotum dicta, tum vero haec [58]: „Ineptas quaestiunculas et aniles paene fabulas Scotorumque pultes, puritati fidei nauseam inferentes — — ne mentes Christianae inde corrumpantur et excidant a simplicitate et castitate

56) cf. Eccles. Lugd. lib. praef. l. l. p. 611 H.
57) cf. s. Prud. l. l. p. 519 H seq.
58) cf. Conc. Valent. apud Mansi. l. l. tom. XV, col. 1 seq.

fidei, quae est in Christo Iesu, penitus respuimus[59].“ — Et haec: „Ista (Scoti) capitula XIX syllogismis ineptissime conclusa — — in quibus commentum diaboli potius, quam aliquod argumentum fidei deprehenditur, a pio auditu Fidelium penitus explodimus, et ut talia et similia caveantur per omnia Authoritate Spiritus Sancti interdicimus. Novarum etiam rerum introductores, ne districtius feriantur, castigandos esse censemus[60]. — Hoc Valentinae synodi iudicium omnino ratum habuit concilium Lingonense (a. DCCCLIX.) —; in quarto enim canone: „Capitula,“ ait, „XIX, syllogismis ineptissime ac mendacissime a quodam Scoto conclusa, ubi non argumentum fidei, sed potius commentum perfidiae patet, nulla omnino philosophiae arte, ut arroganter a quibusdam iactatur, constructum, sed inani fallacia et deceptione imperitissime conclusum a pio Fidelium auditu penitus explodimus[61].“ Tradunt etiam Nicolaum I, pont. max., horum conciliorum canones apostolicae sedis auctoritate confirmasse[62]. Scotus autem, quantum scimus, ad haec sese ne commovit quidem; quam rem Staudenmaierus ipsi (cf. Staud. p. 196—197) in laudem vertit.

Venimus nunc ad alteram illam theologorum controversiam, cuius Scotum participem fuisse diximus.

Paschasius igitur Radbertus[63] (a. DCCCXLIV.) opus

---

59) cf. l. l. can. VI, col. 6 D seq.

60) cf. l. l. can. IV, col. 5 D. —

61) cf. Mansi. tom. XV, col. 538 A—B.

62) Mab. in annall. libro XXXV, n. 58 — rem dubiam relinquit; Schlueterus (l. l. p. IV) haec habet: „Nic. I canon. conc. Val. . . confirmavit;“ addens: „„Venenum““ dogmatum Erigenae perstringebatur, ipse tamen Erig. haud damnatus est.“

63) Hic in Suessionibus humillimo, ut videtur, loco ortus iam a puero Monasteria resque monachicas secutus tandem in Corbeiense coenobium se contulit, cuius primum monachus deinde antistes evasit. Vixit autem per primam saeculi noni

suum „de corpore et sanguine domini," iam dudum illud quidem ante compositum, sed tunc cum maxime pluribus locis emendatum, Carolo calvo, quippe qui ipsum petiisset, dono misit[64]). Quamquam autem totus est in eo, ut catholicorum dogma de transsubstantiatione (etsi hoc nomine uti nondum potuit) argumentis tum ex s. scriptura tum ex ss. patrum operibus prolatis defendat atque confirmet: tamen, quum nova quaedam atque ad id tempus inaudita aspersisse videretur nonnullis, quae alicubi offensionem parerent, in hoc eius libro occurrerunt. Cuius generis exempla[65]) sunt haec: „(s. Eucharistia) non alia plane (caro) est, quam quae nata est de Maria, et passa in cruce, et resurrexit de sepulcro[66])." — „Vera utique caro Christi, quae crucifixa est et sepulta, verum illius carnis sacramentum quod per sacerdotem super altare in verbo Christi per Spiritum s. divinitus consecratur[67])." —

Itaque Carolus calvus, cui forsitan et ipsi res illae minus probarentur, Ratramnum Corbeiensem[68]) et Ioannem

---

partem dimidiam, atque ab eruditione ac doctrina, quae illorum temporum est ratio, admodum instructus fuit. — Cf. hist. litter. de la France tom. V. p. 287 seq. quique eo loco citantur auctores.

64) cf. Marten. et Durand. vet. script. et monument. amplissima collect. tom. IX, col. 374 A seq., quo loco ipsum quoque Paschasii opus cum Praefationibus ad Carolum typis descriptum est. —

65) cf. Dr. I. I. Ritter, Handbuch der Kirchengeschichte, — edit. II vol. II p. 186—194.

66) cf. Paschas. cap. I (apud Mart. et Dur. l. c. col. 383 A seqq.).

67) cf. Paschas. cap. IV (apud Mart. et Dur. l. c. 391 D seqq.).

68) cf. Ratramn. de corp. et sang. Dom. — praef. ad Carol. calv. — Editus est hic liber in Gallicum sermonem conversus a Iacob. Boileau. Parisiis a. MDCCXII 12mo; latinus prodiit Colon. a. MDXXXII et saepius, nec tamen ut Ratramni liber, sed ut Bertrami. Verum his duobus nominibus unum eundemque hominem significari docet Mabillon. Act. Bened. saec. IV, pars II — praef. n. 81. —

Scotum[69]), ut, quae vera esset s. scripturae et s. s. patrum de corpore et sanguine Domini sententia, scriptis persequerentur, voluntate atque auctoritate sua excitavit. Ratramni liber exstat, Scoti invidia temporum est absumptus.

Neque tamen hoc loco non sunt commemorandae, quae super libris eorumque auctoribus inter viros doctos exortae sunt dissensiones. Fuerunt igitur, qui unum modo de s. Eucharistia opus, quod Ratramni esse diximus, Caroli iussu conscriptum esse putarent, neque id Ratramno, sed Scoto adscriberent. His autem iam pridem ita satisfactum est, ut, qui hodieque illum librum non ad Ratramnum sed ad Scotum auctorem referat, inveniatur nemo[70]). Quae pugna postquam desiit, in aliam quandam de illo Scoti libro suspicionem ventum est. Hanc vero causam ita optime et facillime diiudicare posse videmur, si antea, quibus potissimum argumentis, Scotum de s. Eucharistia scripsisse, efficiatur, paulo accuratius a nobis fuerit explicatum. Habentur autem eius rei testes cum ipsius Scoti aequales, tum vero Berengarius Turonensis quique cum hoc vixerunt homines docti. Atque illius generis sunt Adrevaldus, monachus Floriacensis, vir, a doctrina summopere laudatus[71]) et Hincmarus, archiepiscopus Remensis. Composuit enim Adrevaldus „opusculum de corpore et sanguine Domini contra ineptias Ioannis Scoti“ — cuius libelli insigne fragmentum edidit Luc. Dacherius in „veterum scriptorum spicilegio[72]).“ —

---

69) cf. Bereng. Turonens. epist. ad Richard. abb. — apud Mansi. in conc. collect. tom. XIX, col. 785 B seq.

70) cf. Mab. act. Bened. saec. IV, pars II praef. n. 81—89; Iacob. Boileau. in praef. ad Ratramn. de corp. et sang. Domini; — hist. litter. de la France tom. V p. 337 seqq. — Dr. I. I. Ritter, Handbuch der Kirchengeschichte, edit. II vol. II, p. 192 seqq.; — Dr. I. I. I. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeschichte, vol. I. p. 409. —

71) cf. hist. litter. de la France tom. V. p. 515 seq.

72) cf. Spicileg. edit. I Paris. a. MDCLV seq. 4to tom. XII,

Hoc fragmentum nihil aliud agit, nisi ut s. Hieronymi, s. Augustini, s. Gregorii papae locis quam plurimis veram Iesu Christi in s. Eucharistia praesentiam ostendat atque confirmet. Minus quidem apertum est Hincmari testimonium, nec tamen id, quod prorsus sit negligendum. Acerbe enim in libro suo de praedestinatione [73]) notans errores aliquot, in quos incidissent s. Prudentius et Ioannes Scotigena: „Sunt et alia", inquit, „quae . . . contra Fidei Catholicae veritatem dicunt: videlicet . . . quod sacramentum altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis eius." Quae res, cum in s. Prudentium nullo pacto cadere queat [74]), in Ioannem Scotum cadat, necesse est. Quodsi in Scotum cadit, ex libro aliquo ipsius viris doctis petita videtur, ideo quod reliquos fere errores, qui ab Hincmaro ibidem perstringuntur, in libris ipsius hodieque legimus.

Haec vero, si quid scrupuli in animo nostro relinquant, totum id a Berengario Turonensi et quidquid fere doctorum hominum cum eo vixit, inde eximetur. Nam, ut paucis hanc rem comprehendamus, praeter ipsum Berengarium, qui innumeris fere locis librum Ioannis Scoti de s. Eucharistia laudat, qui eum Caroli regis iussu adversus Paschasium scriptum esse ait, eiusque placita sibi sola probari contendit [75]), non solum singuli homines docti, qui vel privatim vel publice in theologorum conventibus cum ipso

---

p. 30 seq. — et edit. II Paris. a. MDCCXXIII seqq. fol. tom. I, p. 150 seq. Scribunt praeterea de Adrevaldi libro cum alii tum hist. litter. de la France tom. V p. 519. —

73) Cap. 31.

74) cf. Mab. act. Bened. saec. IV, pars II praef. n. 132 —

75) cf. Bereng. epist. ad Richard. apud Mansi. l. c. tom. XIX columna 735 A seq. — Eiusd. epist. ad Lanfranc. apud Mansi. l. c. columna 768 A — B. — Eiusd. epist. ad Ascelin. apud Mansi. l. c. columna 755 C — 776 D. Eadem plane res saepissime etiam in illo Berengarii libro legitur, quem G. E. Lessing. ex biblioth. Guelferb. primus eruit. —

egerunt [76]), verum etiam omnes propemodum synodi, quibuscum res fuit Berengario, quaeque magnam partem ab insigni episcoporum doctorumque hominum frequentia sunt habitae [77]), Ioannis Scoti librum de s. Eucharistia noverunt, legerunt, damnaverunt. Nec quisquam inter tantam summorum virorum multitudinem, qui tot per annos continenter fere Berengariana causa fuerunt occupati, exstitisse narratur, cui alia de illius libri auctore in mentem venerint. Quare profecto mirum esse non potest, qui factum sit, ut ab illis usque temporibus apud omnes omnino historicos criticosque ita constiterit: composuisse Scotum Caroli regis iussu adversus Paschasium librum de s. Eucharistia, quo libro postea Berengarius usus sit.

Nostra autem aetate fuit, qui diceret, librum illum Berengarianum non fuisse Scoti, sed Ratramni. Hunc falso adscriptum esse Ioanni Scoto. Quare ne hoc quidem certum esset, an Scotus ullum unquam de s. Eucharistia opus excuderit [78]).

Verum enimvero quamvis acute atque subtiliter ille in disputando sit versatus, id tamen, si quid videmus, non est

---

76) cf. Lanfranc. comm. contra Bereng. ap. Mansi. l. c. col. 759 D — et saepius. — Durand. abb. Troarnens. ap. Mansi. col. 782 D — E. — Ascelin. epist. ad Bereng. ap. Mansi. l. c. col. 777 A — C. — Anonymus (qui conciliis advers. Berengarium habitis se interfuisse scribit) in opusc. de Bereng. damnatione multiplici ap. Mansi. l. c. col. 757 E. —

77) De synodo Vercellensi (a. ML.) cf. Mansi. l. c. col. 757 E seqq. et col. 773 E et col. 778 E: — de synodo Romana (a. MLIX) ibid. col. 902 A — B et col. 759 A: — de synodo Parisiensi (a. ML.) cf. Durand. Troarn. ap. Mansi. l. c. col. 782 E: de synodo Turonensi (a. MLIV.) cf. Guil. Malmesb. ap. Thom. Gale. l. l. testim. p. 8. —

78) cf. F. W. Laufs: Ueber die für verloren gehaltene Schrift des Joh. Scotus von der Eucharistie. In libro, qui inscribitur: Theologische Studien u. Kritiken von Dr. Ullmann u. Dr. Umbreit. I, 4, p. 755 seq.

assequutus, ut tam antiqua nos possessione exturbaret. Hoc ut planum fiat, paucis rei summam proponemus atque examinabimus 79).

Quod primum, quaecunque Berengarius eiusque aequales de Scoto suo dixissent, etiam de Ratramni libro dici posse affirmavit, ac iam inde, libros illos non duos, sed unum eundemque fuisse, conclusum voluit, est istud quidem aliquid, verum in eo nequaquam sunt omnia. Haberet certe ius suum ita concludendi si pluribus ille Scoti liber nobis descriptus esset, quae omnino in Ratramni opus quadrarent, nec facile in duobus duorum auctorum libris tam inter se similia possent reperiri. At paucissima tantum de Scoti libro commemorantur, atque ea, ex quibus facilius colligas, diversum illum a Ratramni libro fuisse, quam cum hoc unum eundemque.

Est quidem, ut nonnullae res de Scoto sint scriptae 80),

---

79) Quamquam haec res digna est, quae accuratius exploretur. Multae autem sunt causae, quae nos, quominus iam nunc id praestemus, impediant.

80) cf. Laufs. l. c. p. 763, 765. Quae p. 763 leguntur: „Caroli magni antecessoris" . ., apud Dacherium, ita se habent: „Caroli magni antecessoris. . ." — Apud Mansi. (conc. col. tom. XIX col. 736 A) scriptum est: „Caroli magni antecessoris." — Quodsi in illa Berengarii epist. ad Richard. potest legi: „noverit" (Henricus I, rex Gallorum), „quae scribit Ioannes Scotus, monitu eum scripsisse praecarioque Caroli magni antecessoris sui . . .," — quo iure ex hoc loco colligitur, librum illum, quem spectat Berengarius, eodem modo, ac Ratramni opus, scriptum fuisse et missum ad „Carolum magnum imperatorem"? — Deinde haec ipsa verba, Ratramni libro praemissa, non ipsius Ratramni esse credimus: nam in antiquissimo codice m. s., quem Mabill. (acta Bened. saec. IV. tom. II. praef. n. 83) vidit, ita scriptum fuit: „Incipit liber Ratramni de corpore et sanguine Domini. Iussistis, gloriose Princeps." — Nihil denique est in eo, quod Scotus, eodem pacto, quo Ratramnus, Caroli iussu scripsisse dicitur, quum in Gothescalci causa et

quae eodem fere pacto ad Ratramnum transferri queant; verum his ideo parum moveamur necesse est, quod illis temporibus auctores, super eadem re scribentes, iisdem prope argumentis, iisdem fere locutionibus, non dissimili scribendi genere etiam saepius sunt usi [81]). Neque desunt contra, quae ex Scoto nobis innotuerint, nec tamen satis commode ad Ratramnum pertinere videantur [82]). Dicuntur haecce paululum revecta ad Ratramnum posse appellere: verum enimvero, si iam alieno sunt loco, etiam hoc quaeritur, num forte paululum revecta ad longe alium auctorem appellere possint.

Plurimum tribui videmus [83]) Ascelino, qui in epist. ad Berengarium ita de Scoto scripsit: dixisse eum in exponendo orationem illam Gregorianam [84]) „inter caetera fidei nostrae contraria „„specie geruntur ista, non veritate.““ — Quibus Ascelini verbis hic Ratramni locus notatus esse creditur: „„Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta, quod continent, ut, quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus.““ Dicit“ (sc. oratio illa), quod in specie gerantur ista, non in veritate i. e. per similitudinem, non per ipsius rei manifestationem. Differunt autem a se species et veritas. Quapropter corpus et sanguis, quod in ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christi corpore per resurrectionem iam glorificatum cognoscitur. Et hoc corpus pignus est et species, illud vero ipsa veritas. Hoc enim geritur, donec ad illud perveniatur. Ubi vero ad illud perventum fuerit, hoc removebitur.“ — Quae sunt in hoc loco „fidei nostrae

---

Ratramnus et Lupus Ferrariensis iubente, et Scotus „annuente“ Carolo libros suos composuerint.

81) cf. Mab. acta Bened. saec. IV. p. II. praef. n. 88.

82) cf. Laufs. l. c. p. 764, 765, 766 not. a), 768.

83) cf. Laufs. p. 757 — 760.

84) „Perficiant in nobis tua, Domine, sacramenta, quod continent, ut, quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus.“ —

contraria" — ? Ipse Lanfrancus, acerrimus Berengarii adversarius, simili ratione locutus est[85]. — Ubi hoc loco Ratramnus, suis ipsius verbis usus „specie," inquit, „geruntur ista, non veritate?" — Ecclesiae verba secundum ecclesiae sententiam explicat. Quodsi hanc rem cuiquam auctori vitio dare potuit Ascelinus, tribus Anticyris caput eius insanabile fuisse oportet. Longe alium Erigeniani illius loci, quem Ascelinus ob oculos habuit, ex ipsius Ascelini verbis contextum, qui vocatur, statuendum esse, neminem non videre putamus.

Pluribus ita de hoc Ascelini loco egimus, quia plurimum, quod contra nostram sententiam pugnet, continere putatus est, quum tamen multo plus, ut vidimus, quod pro nostra sententia pugnet, contineat.

Quae deinde memoratu digna videantur ex iis, quibus impugnamur, haec sunt. „Anonymus ille Cellotianus[86] de controversia Paschasiana scribens, quum aliorum scripta tum Ratramni librum novit, nullum vero Scoti[87]." — At ille Anonymus plures libros, qui ad illam rem pertinent, non citavit: velut Heimonis, episc. Halberstadiensis[88]. Neque hercule plus inde colligi potest, quod „Sigebertus Gemblacensis et alii, qui de scriptoribus ecclesiasticis disseruere, Scoti librum de s. Eucharistia non laudaverunt:" neminem enim illorum auctorum, qui satis accurate Scoti libros recensuerit, invenimus. Sigebertus praeter versionem Areopagitae, cuius (cap. 94.) meminit, nullum prorsus commemorat.

Restat, ut, quae praeterea defendi posse videantur, breviter adstricta proponamus. Primum igitur Ratramni libro non continetur ea, quam Berengarius amplectebatur,

---

85) cf. Mab. acta Bened. saec. IV. p. II. praef. n. 88. —

86) cf. P. L. Cellotii histor. Gothescalci praedest. Paris. — MDCLV. fol. — In Append. p. 539—548.

87) cf. Laufs. l. c. p. 779.

88) cf. hist. litter. de la Fr. tom. V. p. 124.

de s. Eucharistia opinio. Berengarius enim panis vinique substantiam non remanere negabat[89]: Ratrammus, etsi obscura interdum atque ambigua utitur oratione, hac tamen in re a catholicae ecclesiae sensu non recessit[90]. Deinde illis temporibus, quibus pugna Berengariana flagrabat, atque Ioannis Scoti liber identidem legebatur damnabaturque, Ratramnus illius operis, quod ab eo scriptum scimus, auctor et conditor notus fuit. Anonymus quidem ille Cellotianus, sive cum Mabillonio Herigerum, abbatem Laubiensem[91]), qui a MVII. mortuus est, eum dicimus, sive, ut Pezius ostendere conatur[92]), Gerbertus, qui postea summi pontificis sedem obtinuit, is est habendus, certe haud ita multo ante Berengarianos motus Ratramnum sui libri conscriptorem fuisse testatus est. Huc accedit, quod Mabillonius duos vidit Ratramni codices manuscriptos, qui Berengarii aetatem facile superarent, Ratramni nomine signatos: quorum alter in indicem librorum, a. MXLIX. confectum, ut Ratramni liber relatus fuit[93]).

Quibus igitur ita expositis Scoto opus suum de s. Eucharistia satis grandi argumentorum pondere vindicasse videmur.

Atque hoc loco satis mirari non possumus, quid factum sit duumviris Staudenmaiero et Schluetero, qui vix[94]) ac ne vix quidem[95]) dubitantes, quin Scotus Berengarii tem-

89) cf. Ritter. Handb. der Kirchengesch. edit. II. Vol. II, p. 211. —

90) cf. Mab. acta Bened. saec. IV. p. II. praef. n. 91 seq. Hist. litter. de la France tom. V. p. 335 seq. — Quare etiam Centuriat. Magdeb. (cent. IX. cap. de doctr. et cap. ceremoniis) libenter hoc largiuntur, habere Ratramnum transsubstantiationis semina! —

91) cf. Mab. acta Bened. saec. IV. p. II. praef. §. III.

92) Thesaur. anecdot. tom. I. dissert. isagogic. p. LXIX.

93) cf. Mab. l. c. praef. n. 83. Du Pin. nouv. biblioth. tom. VII. p. 68, 1. Hist. litt. de la Fr. tom. V, p. 339. —

94) cf. Staudenm. I. Scot. Erig. p. 202—203.

95) cf. Schluet. I. Scot. Erig. de div. nat. libri V. p. V.

poribus falso illius libri auctor habitus sit, confidentissime nihilominus affirment, hominem et scripsisse cum Ratramno contra Paschasium, et (id quod Schlueterus, Staudenmaierum interpretatus, ait) „cum Ratramno spirituale potissimum dogmatis momentum illustrasse.“ Huius enim rei, sublatis Berengarianae aetatis testimoniis, nec ulla indicia manent[96]. — Adrevaldum quidem Floriacensem et Hincmarum Remensem, quos supra audivimus, si quem Scoti librum perstrinxere, non eum, quo Berengarius usus est, petiisse arbitramur. Quod mox patebit.

Acerba profecto libri huius Erigeniani fata fuere. Berengarius enim illum doctrinae suae auctorem laudans, mortifera illi vulnera inflixit. Lectus et damnatus est Parisiis, in concilio (a. ML.) sub rege Henrico habito[97]; lectus et „sub anathemate“ damnatus est in synodis Vercellensi et Romana (a. ML.) sub Leone IX., summo pontifice, congregatis[98]. Postero tempore peius etiam in eum consultum est. Nicolaus enim II, pontifex maximus, cum concilio Romano (a. MLIX.) Berengarium, ut ipse eum, omnibus, qui aderant, inspectantibus, accenso ad id foco iniiceret, sua auctoritate coegit[99]. —

Quam denique Scotus sententiam de corpore et sanguine Domini proposuerit, quum ipsius liber iam pridem visus non sit, coniiciendum est ex Berengarii opinionibus, utpote qui continenter ipsum suae doctrinae auctorem iactare sit solitus[100]. Hanc vero illa potissimum Berengarii adversus Lanfrancum scriptione, quam G. E. Lessingius, eo usque recentioribus incognitam, ex Guelferbytanae bibliothecae latebris protraxit, quantum satis est, in aperta luce colloca-

96) cf. Laufs. l. c. p. 768—779.

97) cf. Mansi. tom. XIX. col. 782 E.

98) cf. Mansi. l. c. col. 757 E seq., col. 773 E, col. 778 E, col. 760 D sep.

99) cf. Mansi. l. c. col. 902 A — B, col. 759 A.

100) cf. Ritter. l. c. Vol. II. p. 189, et supr. not. 75. —

tam atque in vulgus notam esse constat[101]; quapropter si eam hoc loco explicare velimus, acta tantum agere videamur.

Hic autem difficultas quaedam nobis occurrit. Ex iis enim, quibus ab Adrevaldo et Hincmaro Scotum notari diximus, apparet, veram ipsum ac realem, quam vocant, Iesu Christi in s. Eucharistia praesentiam omnino negasse. Id vero, quum nec Berengarius ausus sit docere, nec a Berengarii adversariis in Scoto culpatum inveniatur, in illo ipsius libro, quem Berengarius habuit, nostra quidem sententia, repertum non est. Non tamen in Scoto hoc mirum videtur. Saepius enim frontibus adversis secum pugnantia composuit[102]. —

Neque deest, quare Adrevaldum et Hincmarum non nihil secutus esse dixeris. Est enim inter Scoti carmina, quae Schlueterus ex palimpsestis Angeli Maii a se edita scribit, unum[103], quod non obscure istum errorem significat. Descripto paschate Israelitarum, mare rubrum transeuntium, ita pergit:

„Haec quondam fuerant venturi *ἰνδάλματα* Christi,
In quo collucent, quae latuere diu.
Qui solus victor prostrato principe mundi
Transacto triduo prosilit ex Erebo,
Ac primus calcans mortem transivit in alta,
Solus nam liber numine tartareo.
Sanguinis et proprii fundens libamina pura
Mundo salvato pascha novum dedicat.
Sponte sua dominus se mactat ipse sacerdos,
Quae patri placens hostia sola fuit,
Hostia, quae totum purgavit crimine mundum,
Mundum, quem potuit perdere primus homo.
Ex uno veniens mors est expulsa per unum;
Morte bona vitae mors mala victa perit.

---

101) cf. Ritter. l. c. Vol. II. p. 211 seq.
102) cf. Scoti lib. de div. nat.
103) cf. Schluet. carm. III. de Paschate.

Primitiae Christus reseravit septa sepulcri
Nostrae Naturae perdita restituens.
Harum nunc rerum celebrantur symbola sacra
Dum parent oculis, mentibus nota prius,
Dum corpus Christi, dum sacri sanguinis undam
Et pretium mundi mens pia corde sapit,
Dum memores coenam domini revocamus in annos,
Dum plures odas consonat ipse chorus.
Aeternis epulis, quas mystica signa figurant,
Digneris Carolum pascere Christi tuum."

Huc item pertinet locus ille de s. Eucharistia, quem Hoeflerus [104]) ex commentario quodam ad Pseudo-Dionysii Areopagitae hierarchiam coelestem, quem Scotus noster scripsisse putatur [105]) protulit. Ipse locus hic est: „Sequitur „et in unum principationis [106]) ipsam divinissimae Eucharistiae assumptionem." Intuere, quam pulchre, quam expresse asserit: visibilem hanc Eucharistiam, quam quotidie sacerdotes ecclesiae in altari conficiunt: typicam esse similitudinem spiritualis principationis [107]) Iesu, quam fideliter solo intellectu gustamus, h. e. intelligimus, inque nostrae naturae interiora viscera sumimus ad nostram salutem et spirituale incrementum et ineffabilem deificationem. Oportet ergo, inquit, humanum animum ex sensibilibus rebus in coelestium virtutum similitudinem et aequalitatem ascendentem arbitrari divinissimam Eucharistiam visibilem in ecclesia conformatam maxime typum esse participationis [108]) ipsius, qua et nunc participamus Iesum per fidem et in intero [109]) partici-

---

104) Die deutschen Päpste. Abtheil. II, p. 80.

105) Cf. inf. cap. VI extr. de scriptis Erigenae dubiis. Nro. III.

106) Videtur, legendum esse „participationis." Cf. inf. not. 108.

107) Cf. sup. not. 106.

108) Ex his locis patere videtur, quo iure supra not. 106 legendum esse arbitrati simus Pro „principationis" — „participationis."

109) „futuro."

pabimus [110]) per speciem eique adunabimus [110]) per caritatem. Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii praeclarissimam tubam respondent, qui visibilem Eucharistiam nil aliud significare praeter se ipsam volunt asserere? Dum clarissima tuba praefata clamat, non illa sacramenta visibilia colenda neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, neque propter se ipsa inventa, quoniam in ipsis finis intelligentiae non est, sed propter incomprehensibilem veritatis virtutem, quae Christus est, in unitate humanae divinaeque suae substantiae ultra omne quod sensu sentitur corporeo, super omne, quod virtute percipitur intelligentiae deus invisibilis in utraque sua natura."

Caput V.

Cum de aliis quibusdam rebus, quae praeterea ad Scoti vitam illustrandam pertineant, tum praecipue de ultimis ipsius fatis.

Postquam igitur Scotus, ut longe veri simillimum esse probavimus, circiter annum DCCCXLV. ad Carolum calvum venit, is multos annos deinceps non solum convictorem eum atque amicum habuit, verum etiam, quod item pluribus a nobis est relatum, ut res multas easque graves exsequeretur, voluntate sua commovit. Eo autem loco et honore quamdiu Scotus permanserit, incertum est: quamquam hoc satis exploratum habere videmur, illud tempus, quo inde abiit, vix ante annum DCCCLXIII. fuisse. Namque, ut alia minus certa mittamus [1]), exstat poëma quoddam Scoti ad

---

110) „adunabimur."

1) Velut illam epistolam, quam Nicolaum I, pont. max. de Ioanne nostro ad Carolum calvum scripsisse (cap. III.) narravimus. In ea enim, ut habetur apud Bulaeum, Erigena „studii Parisini" (i. e. scholae palatinae, quam vocabant)

Carolum [2], in quo manifestissima reperiuntur vestigia, illum, quo id tempore scripserit, adhuc in Caroli regia haesisse, quodque, quoniam in victoria, quam Carolus brevi ante de Northmannis pepererit, pro more gloriatur, anno DCCCLXII. scriptum esse oportet [3].

At si non in regia, certe tamen in regno Caroli usque ad annum DCCCLXXIII. vixit. Quod illi versiculi testantur, quorum iam supra [4] mentio est iniecta. His enim Hincmarus (Remensis), Liuddo quidam, homo Graecus, qui apud Hincmarum fuisse videtur [5], atque Ioannes VIII, pont. max., quem exeunte anno DCCCLXXII. in illo dignitatis gradu collocatum esse constat, admodum honorifice commemorantur. Atque illos versiculos extremo vitae tempore, ut opinamur, condidit. Neque enim, quod postea scripserit, reperitur quidquam [6] et vix triennio interiecto Anastasius, bibliothecarius Romanus, in epistola, ad Carolum calvum missa, ita de eo mentionem fecit, ut eum tunc iam mortuum fuisse credas. Conquestus enim de eo, quod in vertendo Areopagita tam obscurus fuerit, haecce adiicit [7]: „Quod eum non egisse ob aliam causam existimo, nisi quod, cum esset humilis spiritu, non praesumpsit, verbi proprietatem deserere.“ Haec epistola, ut in codice m. s. patrum Soc. Ies. Bituricensium lectum esse ait Natal. Alexander,

---

iam olim „capital fuisse“ — dicitur, Ex his colligas, quo tempore Nicol. I. illam epistolam composuit, eo Scotum adhuc in „palatio“ regis habitasse. Convenit autem, ut diximus, inter omnes, aut anno DCCCLX. aut quinquennio post eam esse scriptam. —

2) cf. Schluet. l. Scot. Erig. p. 593—595. —

3) cf. Mabill. annal. lib. XXXV, n. 93—94 et 107 extrem.

4) cf. cap. I, not. 25.

5) cf. Mabill. annal. lib. XXXV, n. 58; XXXVIII, n. 72. —

6) cf. Mabill. annal. lib. XXXVIII, n. 72.

7) cf. Natal. Alex. dissertat. XIV. in hist. eccles. saeculi IX. et X. §. I, n. VI. —

scripta est „X. Cal. Apriles, indictione VIII,“ qui est annus DCCCLXXV, —

Certiora huius rei indicia ad nostram aetatem non pervenerunt. Neque ullo testimonio, cui quidem sine erroris periculo credere possimus, inter rerum auctores vel hoc constare reperitur, quo loco Erigena vitam posuerit, praeterquam quod Mabillonius „videtur,“ ait, „in Francia perseverasse.“ —

Sunt quidem qui Scotum diutius vixisse, atque adeo circiter annum DCCCLXXX. ab Alfredo Magno in Angliam accersitum esse contendant, sed eorum causa sic profecto est comparata, nullam ut iis fidem habere queas. Quod mox videbimus.

Plura omnino Ioanni nostro scripta tribuuntur: quorum partim, utpote quibus certus quidam locus videretur convenire, eo iam satis, opinamur, copiose descripsimus, partim infra, cum nihil plane de iis memoriae sit proditum, nisi hoc ipsum, Erigenam esse eorum auctorem, peculiari capite recensere in animum induximus.

Quoniam autem hominibus et ingenio et doctrina praestantibus solenne est, ut, qui eorum disciplinam sequantur, habeant, complures arbitramur praecipuam Erigenae operam dedisse eiusque sectatores exstitisse, praesertim cum celeberrimae illi „scholae palatinae“ praefuisse credatur. Quamquam vix unus eorum nominatim potest proferri. Sola enim historia episcoporum Antissiodorensium quendam Scoti discipulum novit, Humbaldum Cameracensem; quem ab omnis doctrinae elegantia summopere instructum fuisse scribit[8]). Deinde hoc loco id quoque monitum velimus, quod Scotus ipse in fine librorum de naturis[9]) hominem compellat, quo utatur familiarissime, cuiusque et exhortationibus et sollertia illud opus inchoatum ac perfectum sit. Quem autem dicat, ignotum est. Petrus Alixius eum fuisse

---

8) cf. Thom. Gale. I Sc. Erig. testim. p. 5. —

9) V, 40. —

existimavit Wulfadum, primum Remensem canonicum, postea Bituricensem episcopum [10]. Hanc Alixii coniecturam Schlueterus [11] ut rem confessam recepit.

Quaesitum est etiam, num Erigena clericus fuerit, necne. Negant Hiortius [12], Thomas Moore. [13], Natal. Alexander [14], Mabillonius [15]: veri simillimum putant Hockius [16], Staudenmaierus [17]: affirmat („licet alii dubitent"), Schlueterus [18]. Sed qui negant, multo magis, quam qui affirmant affirmarintve, rebus certis factisque nituntur. Hi enim, quae sequantur, in eo posita esse dicunt, quod Scotus theologiae ac philosophiae studio unice deditus fuerit, eumque, orta de rebus theologicis rixa, vel episcopi, ut suam de illis sententiam proponeret, rogaverint; hasce autem res illa aetate, nisi in homine clerico, vix aut ne vix quidem usu fuisse venturas. Quasi vero, qui tunc aliquo casu, forsitan ipsa natura ferente, in scholis ad philosophiae et theologiae studia delatus ea adamasset, ut in iis perstaret, clericus debuisset evadere! — Episcopos autem illos tum Erigenam adiisse constat, quum, rebus suis admodum angustis, a quo defenderentur, vix haberent quemquam. Quare nos magis altera illa ratio movet: idque vel hac sola de causa, quod, etsi illis temporibas more fuit receptum, ut, qui aliquem clericatus gradum obtinuisset, continenter fere eo nomine appellaretur, Scotus tamen nec ab aliis scriptoribus, qui

---

10) cf. Thom. Gale. l c. append. p. 80 — De Wulfado cf. hist. litt. de la Fr. tom. V, p. 477.

11) cf. I. Sc. Erig p. 592. —

12) cf. I. Sc. Erig. p. 46. —

13) cf. hist. of Irel. vol. I. c. 13.

14) cf. Dissertat. XIV. in hist. eccles. saec. IX et X. §. I. n. II.

15) cf. Acta Bened. saec. IV. p. II. pag. 510; annal. Bened. lib. XXXVIII. n. 72.

16) cf. Ephemer. Bonnens. fasc. XVI. p. 36

17) cf. I. Scot. Erig. p. 124.

18) cf. I. Scot. Erig. p. III. —

cum eo vixerunt, nec a semet ipso appellatus invenitur, nisi „Scotigena“, „Scotus ille“, „extremus sophiae studentium“ — et quae sunt generis eiusdem. —

Haud facile crediderimus, inter homines, qualis Erigena fuit, quemquam exstitisse, de quo maiore controversiarum multitudine ab historicis agitatum sit. Itaque, quamvis magnum earum numerum iam adtigerimus, una tamen est reliqua. — Narrant (enim) permulti auctores, contra quod nobis in Gallia, ut diximus, mortuus esse videtur, eum ab Alfredo Magno (circiter a. DCCCXXXV.) in Angliam, ut doctrinae suae Anglis hominibus copiam faceret, accersitum esse; hic ad abbatis dignitatem eum pervenisse et, quum violenta nece occidisset, etiam in „sanctorum martyrum“ — numero esse habitum. — Hanc narrationem his ducentis fere annis, cum eo usque diu inconcussa stetisset, Mabillonio [19]) duce ac signifero diligentissimi quique historici acerrime impugnarunt. Notra autem aetate exstitit, qui rem desperatam in pristinum restituere conaretur [20]). Hoc, quam non consecutus sit, licet plausorem suum invenerit, paucis, opinamur, declarari potest.

Quantamcunque, qui rem defendunt, testimoniorum farraginem congerunt [21]), antiquissima ab iis scriptoribus repetunt, qui ducentis, et amplius, annis post Scotum vixerunt: Ingulfum dicimus abbatem et Guilielm. Malmesburiensem. Ad horum fidem, qui postea scripsere, sese fere recipiunt. Cum Malmesburiense quidem illi, quos inter reliquam turbam habent velut inter ignes lunam minores — ad verbum fere consentiunt, praeterquam quod, ubi ille cautius dubitat, hi plerumque confidenter affirmant: nec

---

19) cf. Acta Bened. saec. IV, tom. II. p. 506 seq.

20) Dicimus Staudenmaierum; cf. eius librum, qui inscribitur: Ioannes Scotus Erigena cet cet. p. 110 seq. Huic adsentitur Schlueterus in sua librorum de div. nat. editione p. V seq.

21) Staudenm. l. l. omnium, quos vidimus, plurima habet: quare ad eius librum, qui rem cognoscere cupiant, ablegaverimus.

ullo pacto, id quod iam Natal. Alexander vidit, dubitandum est, quin ille ab his ad verbum transscriptus sit[22]. Quare ad Ingulfum et Malmesburiensem, tanquam ad triarios, res venit. Hi autem, quamvis disertis verbis illam narrationem tradiderint, tamen, cum neque ii sint auctores, quos admodum fide dignos habere soleant, et, id quod supra iam monuimus, primi post Scoti aetatem, a qua ducentis et amplius anni absunt, de Scoto in Angliam profecto sermonem faciant, magno opere considerandum est, quanta iis fides hac in re sit habenda, aut potius, num forte propter diversas argumentorum rationes omnis hac in re fides iis sit abroganda. Atque diversa ab eorum testimonio argumenta habemus sane gravia. Primum enim Asserus Menevensis, Bancorensis abbas et Schireburnensis episcopus, quem Alfredus propter eximiam litterarum scientiam ad se vocaverat, cuiusque fidelissima opera in optimarum artium studiis bene instituendis utebatur, in vita Alfredi a se scripta accuratissime doctorum virorum, qui ad Alfredum venerunt,

---

22) cf. Nat. Alex. dissert. in hist. eccles. saec. IX et X. §. III. — Albericus, trium fontium monachus, in chron. suo ad a. MCCXXV. fatetur, novam historiam Anglorum sibi ducem fuisse: narrat autem de Scoto (ad a DCCCLXXVIII.) iisdem prope cum G. Malmesb. (lib. de rebus gest. regum Angl. II, 4) verbis. Hunc Albericum Staudenmaierus non laudavit. Quos autem laudavit, hi et ipsi satis aperte declarant, eundem G. Malmesb. verba sibi sua praevisse. Nam quae G. Malmesb. (cf. Gale. l. l. test. p. 6 et p 8) narrat, ad verbum fere, ut iam diximus, habent et ipsi. Illum autem horum verborum auctorem esse, inde patere arbitramur, quod, ubi ille scribit: „ut intellexi" — habent isti: „ut intelligitur", quod illo dicente: „scripsit librum bene utilem (sc. Scotus)" — istorum quispiam ita docet: „scripsit librum, quem, utilem esse ait." Illud „scripsit" — dicitur de Scoto. „Ait" autem, quum ad Scotum referri nequeat (quia Scotus nusquam talia de libro suo ait), ad eum referendum est, ex quo iste quispiam de illa libri utilitate cognovit: hunc vero nemo non habebit G. Malmesburiensem.

quorumque ipse quasi collega fuit, mentionem facit, neque de Scoto nostro quidquam dicit, pluribus certe de eo, utpote viro, summa doctrinae laude conspicuo, commemoraturus, si is unquam ad Alfredum venisset[23]).

Quae vel una res ad plures Malmesburienses atque Ingulfos refellendos valet. Deinde Malmesburiensis ita scribit, quasi Scotus statim[24]) post illius epistolae, quam Nicolaus I, de eo Carolum calvum misit[25]), in Galliam adventum, relicta Gallia ad Alfredum, huius „munificentia illectus" - se contulerit, quum in confesso habeatur, Alfredum ante annum DCCCLXXX., bellorum multitudine distractum, de doctis hominibus illiciendis ne cogitasse quidem, quum denique illa epistola iam anno DCCCLX. aut quinque annis post scripta sit[26]).

Tum Ingulfus Scotum suum Aethelingiensi monasterio abbatem praefecit; quod contra Malmesburiensis suum in Malmesburiense coenobium duxit[27]). Ceterum Ingulfus satis manifesto ostendit, unde sibi error iste obiectus sit. Scribit enim[28]): „(Alfredus) de veteri Saxonia Ioannem, cognomento Scotum, acerrimi ingenii philosophum, ad se alliciens, Adelingiae, monasterii sui, constituit praelatum." — Iam vero Asserus in vita Alfredi[29]) refert, vocasse Alfredum ad se ex Gallia „Ioannem quendam, presbyterum ac monachum, Ealdsaxonem[30]) genere, virum doctissimum, quem postea

---

23) cf. hist. litt. de la France tom. V, p. 419. —

24) cf. Thom. Gale. l. l. testim. p, 6, p. 8. —

25) cf. sup. cap. III, not. 10—11. —

26) cf. Staudenm. p. 166.

27) cf. Staudenm. p. 136. — Rerum Augl. script. post Bedam praecipui. Francof. MDCI fol. p. 870. Sup. not. 24.

28) cf. sup. not. 27.

29) cf. Mabill. Ioannis Aetheling. abb. elog. hist. acta Bened. saec, IV, p. II, pag. 507 seq.

30) H. e. Saxonem ex Germania oriundum, ut multis exemplis probavit Mabill. l. l. p. 508—509. Vir doctissimus existi-

Aethelingiensi coenobio abbatem praefecerit." — Ingulfus autem, qui haec ipsa sciret, simulque de Ioanne Scoto, ingenioso illo philosopho, ea fere aetate, qua Alfredus vixit, apud Gallos notissimo, ut videtur, audivisset, quos duos habere debuit, eos unum eundemque habuit, atque huius nomen nomini illius tanquam cognomen adiecit.

Quoniam autem Staudenmaierus Malmesburiensem potissimum sequitur, etiam de hoc sigillatim nonnulla dicamus. Is igitur praecipue in hac narratione de Scoto nostro saepius vehementer erravit.

Cuius rei unum exemplum iam protulimus, nec plura desunt: ait enim [31], Florum [32]) scripsisse adversus Scoti librum de div. naturae, quum scripserit adversus librum de praedestinatione, et quae sunt eiusdem generis. Deinde ne id quidem negligendum est, quod in libro suo de gestis regum Anglorum [33]) rem ut dubiam narrat: utitur locutionibus, quales sunt „creditur" — „ut fertur" — „quod sub ambiguo non dixerim." — Quamquam aliis locis [34]) nihil dubitat. Quod autem his ipsis locis adiicit „ut ex scriptis regis (Alfredi) intellexi, (Ioannes) sublimis Malmesburiae resedit" — haec profecto, rebus alioquin ita, ut explicatum est, se habentibus, parum nos movent. — Est enim fortasse, ut ex regis scriptis intellexerit „resedisse Malmesburiae Ioannem" — de suo autem addiderit, eadem fere cum Ingulfo ratione, „fuisse hunc Ioannem Scotum Erigenam." —

---

mavit praeterea, vixisse illum Ealdsaxonem apud Gallos in monasterio Corbeiensi, quo tum plures Saxones ex Germania oriundos educabant. —

31) cf. Thom. Gale. l. l. test. p. 6—8. —

32) H. e. S. Prudentius, episc. Tricassinus, cuius nomen erat „Florus Prudentius Galindo" — vel Florus, diaconus Lugdunensis, cui ab aliquibus liber eccles. Lugd. adversus Scotum tribuitur.

33) cf. Natal. Alex. l. cit. §. III.

34) Apud Gale. l.l. p. 6—8. —

Eiusmodi errores illis scriptoribus, ex quorum numero est Guilielmus, saepissime offusi sunt. Atque faciliorem etiam haec tota res explicatum habet, si Ioannem illum, ut nostrum, Scotorum gentis fuisse fecerimus. Scimus autem, maximam ea aetate doctorum hominum multitudinem, qui Scotorum gentis essent, praecipue ex Hibernia profectos, in Anglia, Gallia vixisse [35]. — Huc accedit, quod maius etiam est, ut annales Hidenses disertis verbis testentur [36], fuisse inter eos, qui sub Alfredo rege Oxonii iuventutem instituissent in artibus optimis, praeter illum Ioannem Ealdsaxonem [37]), de quo supra fuit mentio, etiam Ioannem, ecclesiae Menevensis monachum. Potuitne ergo fieri, ut Alfredus hunc ipsum, aliquamdiu munere illo functum, quemadmodum Ioannem Ealdsaxonem Aethelingiensem abbatem constituit, ita in Malmesburiense coenobium mitteret? — Potuitne fieri, ut hic ipse, quum dicatur monachus ecclesiae Menevensis, etiam Scotus vel esset, vel appellaretur? — Certe enim meminimus, docere nos supra (cap. II. not. 20. et cap. I.), habitasse procul dubio in illa ipsa regione Menevensi homines Scotos, atque adeo Scotum nostrum ibidem (cf. cap. II. not. 20.) natum videri. —

Caput VI.

De illis Erigenae scriptis, quae adhuc a nobis recensita non sunt.

Post Pseudo-Dionysii et s. Maximi interpretationes, post libros de praedestinatione et de s. Eucharistia, quorum

---

35) cf. sup. cap. I—III.

36) cf. Gale. l. l. test. p. 5

37) Ioannes Ealdsaxo est is, quem annales Hidenses dicunt „collegam s. Grimbaldi.“ Hos enim una ex continenti ab Alfredo accersitos constat. —

iam mentio est facta, super illis, quae item vere sunt Erigeniana, aliquot carminibus, tractatu de visione dei, libris V de divisione naturae data opera disputare decrevimus [1]. Nam quae a nonnullis praeterea Scoto adscripta sunt, non reddita tamen ratione probabili, ea, quum librorum ope destitutis nobis ipsorum causam diiudicare non licuerit, deinceps simpliciter tantum enumeranda arbitramur.

Carmina igitur Scoti, quae nobis innotuere, sunt numero XIV: in prooemio libri de praedestinat. habetur I; prooemio interpretationis Pseudo-Dionysii adiecta sunt II; Cangius in praefatione ad Labbei glossarium edidit I; Schlueterus ex codicibus Angeli Maii, ut dicit, nova protulit X [2]. Brevissimum IV, longissimum ad LXXX versus habet. Missa fere sunt Carolo calvo. Omnium ferme argumenta ex philosophorum theologorumque chartis deprompta sunt: canitur „Christus crucifixus“, „crux“, „pascha“ atque similia. Errores continent multos eosdemque propemodum cum libris de divisione naturae et de praedest. Auctorem sibi fuisse ostendunt multo magis eruditum, quam poëtica facultate insignem. Habent omnino permulta sic putida atque arguta, ut deligentem lectorem non offendere non queant. Attamen, quae illorum temporum est ratio, summa profecto laude digna sunt. Walafridus quidem Strabo nec facilitatis, nec elegantiae palmam Nostro praeripere potuit. Libellum „de visione dei“ Mabillonius deprehendit in m. s. codice Claromariscensi prope Audomaropolim. Post eum, quod quidem sciamus, qui librum viderit, fuit nemo, quamquam plures eum diligentissime quaesiverunt [3].

Refert Mabillonius, initium eius hoc fuisse: „Tractatus

---

1) Sunt, qui etiam de epistolis loquantur. Verum praeter illas, quae Areopagitae et Maximi interpretationum prooemia sunt, prorsus nullae exstant, nullae memorantur. —

2) cf. Eius edit. libr. de div. nat. p. I, p. 593 seq.

3) cf. acta Bened. saec. IV. p. II, p. LXVI. Thom. Gale. l. c. test. p. 12. Hiort. l. c. p. 46.

Ioannis Scoti de visione dei. Omnes sensus corporei ex coniunctione nascuntur animae et corporis [4]." — Argumentum libelli, ni fallatur, in eadem re, ait, versatum esse, qua Lupi, abbatis Ferrariensis, epistola XXX. ad Gothescalcum, monachum Orbacensem. Quae Lupi epistola [5] locum quendam explicat, qui est apud s. Augustinum in libris de civitate dei XXII. 29: „de qualitate visionis, qua in futuro saeculo sancti Deum sint visuri." —

Librorum V „de divisione naturae" sive „περὶ φύσεως μερισμοῦ" —, qui iidem appellantur „de naturis" sive „περὶ φύσεως" — plures reperti sunt codices m. s. s. [6]. — Duos eorum Mabillonius ipsius Scoti aetate exaratos dicit: nec tamen ullus nomen auctoris habuit. Guilielmus Malmesburiensis et Hugo a s. Victore primi [7], quantum pro certo a nobis statui potest, Scoto nostro libros suos attribuerunt. Nihilominus tamen etiam ineunte saeculo XIII. fuere, qui Amatrici Benensis eos esse opinarentur [8]: Trithemius abbas et Baleus adeo ad Ioannem Scotum, quem Mailrosium vocant, Bedae Venerabilis aequalem, hos libros retulerunt [9]. Verum enimvero, si quis vel aliud agendo libros de naturis cum Erigenae libro de praedestinatione contulerit, nihil prorsus dubitationis ei relinquetur. Quo factum est, ut iam pridem inter viros doctos uno quasi ore hac in re sit consensum.

---

4) Etiam in lib. II. de div. nat. c. 23. scribit: „Exterior sensus coniunctio quaedam est animae et corporis." —

5) cf. Max. biblioth. vet. patrum cet. Lugdunens. tom. XV. p. 15 E seq.

6) cf. Thom. Gale. testim. p. 12. Mabill. acta Bened. saec. IV. p. II. p. LXVI. Hist. litt. de la France tom. V. p. 423.

7) cf. Thom. Gale. testim. p. 12, p. 6—7. Alberici, trium fontium monachi, Chronicon ad annum MCCXXV. ed. Leibnit. tom. I. p. 514, 515. —

8) cf. Thom. Gale. testim. p. 12.

9) cf. Thom. Gale. l. l. p. 12.

Quod autem Thomas Galeus in praefatioue editionis suae (p. 4.) scribit, testes fide dignos affirmare, Florum[10]) hos libros, quo facilius confutaret, depravasse, haec quidem omnino inanis est suspicio. Testes illi sunt, credimus, Matthias Westmonasteriensis (ad annum DCCCLXXXIII.), et si qui forte in huius verba iurarunt. Sed, quicunque sunt, quum Florus ille (quem Westmonasteriensis „ignorari" contendit) non libros de naturis, sed librum de praedestinat. impugnaverit, vehementissime erraverunt. Huc accedit, quod ipsos libros accurate perlegenti ea apparet partium cohaerentia, is offertur sententiarum nexus, ut hoc solo argumento confisus vir doctissimus, Hockius, illam Thomae Galei suspicionem, ut vanam, iure repudiaverit[11]). —

Bis omnino libri de divisione naturae typis sunt descripti: primum a. MDCLXXXI. prodiere Oxonii per Thomam Galeum, Oxoniensem; deinde a. MDCCCXXXVIII. Monasterii Guestphalorum opera C. B. Schlueteri, Monasteriensis. Posterior editio propter multitudinem mendorum, quorum ne index quidem adiectus est, priori longe est postponenda[12]). —

Externa disserendi forma, qua Scotus his in libris uti-

---

10) cf. sup. cap. V. not. 32.

11) cf. Ephemer. Bonnens. fasc. XVI. p. 37.

12) Atque hic satis graviter conqueri non possumus! — Est apud Galeum mendorum multitudo ingens: desunt plurimis locis integra verba, integri versus. Horum Schlueterus nisi paucissima non sustulit: nec nova desunt. — Collegerat autem Galeus sua menda quam diligentissime; inseruerat eorum indici egregias plane „variantes", quas vocant, ex m. s. codice Parisiensi: hic Galei index per decem paginas formae maximae porrigitur. Hunc vero Galei indicem Schlueterus fere nusquam aut curavit aut curare voluit. Ipsius quidem typotheta affirmavit, Schlueterum ita solitum fuisse dicere: „illud opus non esse." — Quare eius editionem vix flocci ducas, et potius „depravatam" dicas, quam ut ipse (p. I.) „emendatam." —

tur, est dialogi: magistrum enim cum discipulo colloquentem finxit, horumque sermonibus alternis totam disputationem rite deducit. Ut magister, ita discipulus nunc interrogat, nunc interrogatur; atque ille, dum altiorem ac speculativam, quam vocitamus, philosophiae theologiaeque cognitionem exceperis, vix una schola dici queat doctior.

De totius operis argumento atque indole, quoniam in altera nostrae scriptionis parte proprie disputandum est, hoc loco satis habendum arbitramur, si illa Bruckeri verba, quae iam supra a nobis allata sunt, iterum nostra fecerimus. Ait igitur Bruckerus [13]), omnem Scoti philosophiam huc redire: „Omnia, quaecunque sunt, non radicaliter modo et virtualiter, sed et essentialiter in deo contineri, atque adeo omnia ex deo ab aeterno progressa esse et fluxisse, inque varias classes inferiorum et superiorum, deteriorum meliorumque entium distincta tandem in fontem originemque suam (i. e. deum) reditura esse.“ —

Quae philosophia, quam accurate lutulentum istud (sit venia verbo) chaos Alexandrinum recentiorumque Platonicorum, quos vocant, referat, nemo non videt, atque in capite II. uberius a nobis demonstratum est. Itaque iam per se liquere arbitramur, qui factum sit, ut alii philosophiam istam Erigenianam quam maxime sint abominati, alii contra amplexati fuerint cupidissime. Horum autem, qui laudarent, numerus, quum patrum nostrorum memoria admodum exiguus fuisset, nostra aetate (nec praeter eorum, qui sapiunt, opinionem!) immane quantum est auctus. Quorum partem, qui operae pretium duxerit cognovisse, adeat Schlueteri praefationem: p. VII. seq. — Est tamen, ut in senatu illo — „tanquam altiore spiritu afflato“ — videamus non neminem (p. XII — XIII.), quem supercilium censorium perquam facile istinc moverit. — Iam vero illos, qui vitu-

---

13) cf. Crit. philos. histor. tom. III (edit. Lips. 1741) p. 621. Atque de his ipsis Bruckeri locutionibus consulas, velimus, quae dicta sunt sup. cap. II. not. 18.

perarunt, si enumerare velimus, dies profecto deficiat [14]). Quare hoc loco ea tantum narrabimus, quae ab his, qui ad s. Ecclesiae nostra gubernacula consedere, adversus libros de naturis gesta sunt.

Fuit igitur ineunte saeculo XIII., quum Amalricus Benensis, David de Dinando (s. Dinanto) horumque reliqua turba totius Galliae ecclesiam vehementissime vexabant. Doctrinam suam, quatenus memoriae est proditum, fere Ioannis Scoti libro de divisione naturae debebant. Gersonius quidem, vir doctissimus, univers. Paris. cancell., haec docuisse ait Amalricum [15]): „Omnia sunt deus: deus et omnia. Creator et creatura idem sunt. Deus ideo dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in eo immutabiliter conquiescant: et unum individuum atque incommutabile permanebunt. Sicut Abraham et Isaac unius eiusdemque naturae sunt, sic omnia esse unum, et omnia esse deum: deum enim esse omnium creaturarum essentiam etc.“ — David de Dinando, Amalrici discipulus, easdem res tantum non iisdem verbis docuisse traditur [16]). Quorum sententia nihil est Erigenianae similius. Quod infra a nobis exponetur. Neque haec res illa aetate latuit. Diserte enim narrant historici, Scoti nostri opus compilatum esse ab Amalrico [17]). At tradunt etiam, illos, quorum erat, non solum damnasse Scoti librum, verum etiam publice ac solenniter comburi iussisse [18]). Albericus, trium fontium

---

14) cf. sup. cap. II, not. 17, ubi eorum nonnullos attulimus.

15) cf. Ioan. Gersonii opera omnia. Edit. Ellies du Pin; Antwerp. tom. IV, col. 821 seq. Vide etiam Tennem. hist. philos. vol. VIII. pars I, p. 316 s. s.

16) cf. Thom. Aquin. in IV libros sentent. II. dist. XVII. Q. I. Art. I. et Alberti summa theol. p. I. tract. IV. Q. XX. — Vide Tennem. l. l.

17) cf. Gerson. et Tennem. loc. sup. (not. 15) laud. —

18) cf. Gerson. et Tennem. l. l. Thom. Gale. testim. p. 12. Hist. litt. de la France tom. V. p. 423.

monachus, qui admodum fide dignus habetur [19]), ad annum MCCXXV. haec refert: „Litterae summi Pontificis (Honorii III.) — . . . hoc anno (de) solenni damnatione cuiusdam libelli Ioannis Scoti. Honorius episcopus, servus servorum dei, archiepiscopis et episcopis etc. Inimicus homo zizania bono semini superseminare non cessat etc. Nuper siquidem, sicut nobis significavit venerab. frater noster Parisiens. episcopis, est quidam liber, qui Perifisis titulatur, inventus tot scatens vermibus haereticae pravitatis, unde a venerabili fratre nostro archiepiscopo Senonensi et suffraganeis eius, in provinciali concilio congregatis, iusto est dei iudicio reprobatus. Quia igitur liber, sicut recepimus, in nonnullis monasteriis et aliis locis habetur, et claustrales nonnulli et viri scholastici . . . se studiosius occupant lectione dicti libri . . . nos iuxta pastoralis sollicitudinis debitum corruptelae, quam ingerere posset liber huiusmodi, occurrere satagentes, vobis universis et singulis in virtute s. Spiritus districte praecipiendo mandamus, quatenus libellum istum sollicite perquiratis, et ubicunque ipsum vel partem eius inveniri contigerit, ad nos, si secure fieri possit, sine dilatione mittatis solenniter comburendum, alioquin vos ipsi publice comburatis eundem, subditis vestris expresse iniungentes, ut, quicunque ipsorum habent vel habere possunt in toto vel in parte exemplaria dicti libri, ea nobis (ne) differant resignare. (In) omnes, qui ultra XV dies, postquam huiusmodi mandatum seu denunciatio ad notitiam eorum pervenerit, librum ipsum, totum aut partem, scienter retinere praesumserint, excommunicationis sententiam incurrisse, notamque pravitatis haereticae non evadent. Datum Laterani X. Cal. Febr. etc.“ —

Haec igitur postquam ab Honorio III. adversus libros de naturis supremo supplicio sancita sunt, per proximos CCCCL annos, dum Thomas Galei, Oxoniensis, opera typis

19) Quod pluribus probat vir summus G. G. Leibnitius in praef. ad alterum volum. paratae a se huius Alberici editionis.

describuntur, omnino propemodum oblivioni traditos eos fuisse credas. Neque illi, qui interea s. concilii Tridentini iussu indicem librorum prohibitorum confecere, Scoti libros de naturis curaverunt. At quum primum renuntiatum fuit, prodiisse de integro in publicum libros iam pridem damnatos, Romae in indicem librorum prohibitorum relati sunt; quem locum suum ad hodiernum usque diem obtinuerunt [20]. —

Neque tamen ullo pacto Schlueterus reprehendendus est, propterea quod, etsi catholicum se profiteatur, posthabita summorum pontificum auctoritate, denuo illos libros ediderit. Nam quum hoc ipsum nuper a quodam monitus fuisset, per adolescentem sibi amicissimum certiorem eum fecit, sese nec audivisse unquam, nec credere, ullum Ioannis Scoti Erigenae opus in indicem librorum prohibitorum relatum esse; — eum fortasse, nominum similtudine deceptum, quae de Ioanne Duns Scoto invenisset, ad Ioannem Scotum Erigenam — traduxisse.

Venimus nunc ad ea simpliciter afferenda, quae unus et item alter sine causa necessaria Erigenae tribuit. Sunt fere haec [21]:

I. „Excerpta ex Macrobio de differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi." II. „Homilia de initio evangelii secundum Ioannem." Quae duo utique Erigeniana esse, veri simile putatur. — III. „Commentarium in Dionysium Areopagitam." Hoc qui viderit —, quod quidem illi, quos (sup. not. 21.) auctores nostros laudavimus, sibi persuaserunt, est fortasse nemo. Iam vero nostra aetate Dr. Greithius, parochus Sangallensis, in bibliotheca Vaticana

---

20) cf. Ind. libror. prohibit. edit. Mechliniens. a. MDCCCXXXVIII. p. 122. —

21) cf. Hist. litt. de la France tom. V. p, 427 seq. Thom. Gale. test. p. 11 et p. 13. — Nos illam potissimum historiam secuti sumus, quae, ut serius, ita accuratius hac de re disputasse videatur, quam Thomas Galeus. —

reperit[22]) „commentarium Ioannis Scoti ad Pseudo-Areopagitae hierarchiam coelestem.“ — Typis nondum est descriptum: praeterquam quod locum quendam de s. Eucharistia ex eo protulit Hoeflerus, quem locum nos quoque supra (cap. IV. extr.) exscriptum habemus. Cuius loci oratio est satis Erigeniana. — IV. Interpretationes Latinae et „Moralium Aristotelis“ et „variarum mirabilium historiarum.“ Illa Scoti esse facilius negatur, quam conceditur: de hac negare non dubitant. — V. „Commentarium in evangelium secundum Matthaeum,“ „tractatus de officiis humanis“ etc. etc. Qui libri, quando a Ioanne vel a Scoto aliquo scripti dicantur, continuo a viris doctis, qui opinando plurimum valere soleant, Ioanni nostro adscripti creduntur: constare enim, aliis ipsos fere auctoribus deberi, quibus unum vel Ioannis vel Scoti nomen cum Nostro commune fuerit. —

(Fortsetzung folgt.)

Zur ältesten Geschichte Palästinas.

Dritter Artikel.

Die alten Canaaniter.

Von Prof. Dr. Movers.

---

1. Hohes Alter des Volkes.

Nachdem seit geraumer Zeit über die vormals von den Theologen und Geschichtschreibern so fleißig bearbeitete israelitische Geschichte kein wissenschaftliches Werk erschienen war, haben die jüngst verflossenen Jahre uns mehrere Schriften geliefert, welche sich namentlich mit der ältesten Geschichte Palästinas ausführlich befassen. Es sind folgende: „Zur

22) cf. Hoefler, die deutschen Päpste, Abth. II, p. 80 seq.

Geschichte der Israeliten, zwei Abhandlungen, von E. Bertheau, 1842." Die erste dieser Abhandlungen enthält Erörterungen über die Gewichte, Münzen und Maaße der Hebräer, welche sich an die bekannten metrologischen Untersuchungen von Böckh anschließen; die zweite aber befaßt sich mit den Bewohnern Palästina's seit den ältesten Zeiten bis auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Mit den Resultaten der Bertheau'schen Schrift kömmt vielfach überein das geistreiche, leider nur zu sehr der objektiven Haltung entbehrende Werk von Ewald: „Geschichte des Volkes Israel bis Christus; in drei Bänden. Bd. I. 1843." Die dritte Schrift, welche die neueste Literatur über die Geschichte Israels geliefert hat, führt den Titel — man möchte ihn als ominös für den Inhalt ansehen —: „Kenaan. Volks- und Religionsgeschichte Israels. Von Cäsar von Lengerke, Dr. der Theologie und Philosophie, ordentlichem Professor an der Albertus-Universität zu Königsberg. Erster Theil. Kenaan. Volks- und Religionsgeschichte bis zum Tode des Josua. 1844." Die Verfasser dieser Werke erkennen an, daß eine möglichst sorgfältige Erforschung der vorisraelitischen Zustände Palästinas für die israelitische Geschichte selbst von großer Wichtigkeit ist, und widmen daher diesem Gegenstande ausführliche Untersuchungen. So groß indessen die Ansprüche zu sein scheinen, welche namentlich die beiden ersten Schriften in Beziehung auf die vorisraelitische Geschichte Palästinas hervortreten lassen, so können sie nach unserm Urtheile keinen Anspruch darauf machen, den so wichtigen Gegenstand mit hinlänglicher Schärfe und Gründlichkeit erforscht zu haben, und es ziemte sich daher wohl, daß Hr. Bertheau mit mehr Bescheidenheit und weniger Anmaaßlichkeit aufgetreten wäre, als es an mehreren Stellen seiner Schrift gegen den Ref. geschieht. Zu den Fehlern, welche allen dreien Schriften über die älteste Geschichte Palästinas gemeinschaftlich sind, rechne ich erstens die schale unsemeristische Ansicht, welche die Rephaim und Anakim zu einem riesigen Volksstamme und zu den ersten

Bewohnern Palästinas macht, ein Vermächtniß der J. D. Michaelis'schen Zeit, dessen Uebernahme in eine wissenschaftliche Darstellung der Urgeschichte sich als ein Anachronismus der Geschichtserforschung und ungefähr so ausnimmt, als wenn ein Geschichtsforscher auch heute die älteste Menschengeschichte durch Erzählungen von den Titanen, Giganten und Centauren eröffnen wollte. Der zweite Fehler in der Behandlung der ältesten Geschichte Palästinas in den genannten Schriften ist die schnöde Abfertigung der einheimischen, sowohl canaanitischen als israelitischen, Ansicht, daß die Canaaniter die ältesten, seit unvordenklicher Zeit in Palästina ansässigen Landesbewohner waren, wobei man kaum eine Ahnung davon zu haben scheint, welches Gewicht eine, auf dem historischen Bewußtsein eines uralten einheimischen Volkes begründete Geschichtsansicht in die Wagschaale legt gegenüber den spätern Mißverständnissen und willkührlichen Combinationen ausländischer Notizensammler. Drittens rechne ich zu diesen Fehlern in der Behandlung der ältesten Geschichte Palästinas, daß die genannten Gelehrten theils durch Mißverständniß des Namens Canaan, theils durch eine mehr äußerliche Auffassung der biblischen Genealogien über die Canaaniter sich zu dem Urtheile verleiten lassen, als seien die Canaaniter ein einziger, von jeher eng verbundener und gleichzeitig eingewanderter Volksstamm gewesen, da doch die richtige Ansicht schon vorher ausgesprochen worden ist (Phön. B. I. S. 1.). Die unhumoristische Auffassung der Rephaim und Anakim werden wir anderswo beleuchten; die Grundlosigkeit der Ansicht von einer späten Einwanderung der Canaaniter ist in dem ersten Artikel unserer Beiträge zur ältesten Geschichte Palästinas dargethan; in dem zweiten Artikel aber ist durch die Erörterungen über den Namen Canaan der oben gerügte dritte Fehler bereits theilweise aufgedeckt, und die nachfolgende Abhandlung hat den Zweck, der noch von Bertheau, Ewald und Lengerke vertretenen althergebrachten Ansicht über die Canaaniter vollends die letzte Stütze zu nehmen.

In dem ersten Artikel unserer Beiträge: „Würdigung der Berichte über die Herkunft der Phönizier" haben wir die traditionelle Ansicht über Canaans älteste Bewohner quellenmäßig zu erkunden und festzustellen gesucht, ohne noch die gewichtigen Gründe zu entwickeln, welche das unvordenkliche Alter des canaanitischen Volkes oder doch der wichtigsten Stämme, welche zu diesem Volke gerechnet werden, vollends feststellen. Hier legen wir nun zunächst diese Gründe vor.

1. Wenn man die ältesten Data über die Urgeschichte der Canaaniter ins Auge faßt, und also auf die Entstehung der Namen des Volkes, der einzelnen Stämme und der Stärke des Landes richtet, so kann man nicht verkennen, daß die phönizischen Mythen, welche den ganzen Verlauf der Cultur des phönizischen Volkes von ihren ersten Anfängen an auf canaanitischen Boden versetzen, ihrem wesentlichen Inhalte nach sich vollkommen bestätigen. Ich richte zuerst die Aufmerksamkeit meiner Leser auf den Namen des Volkes hin. Er ist, wie wir sahen, von der lokalen Beschaffenheit entnommen und vom Lande auf die Bewohner übergegangen, die von ihren Wohnsitzen in der Küstenniederung (Canaan) sich den Namen angeeignet haben. Einen andern gemeinsamen Namen führten die Bewohner des Küstenstrichs Palästina, von denen er auf die Bewohner des Binnenlandes überging, in alter Zeit nicht. Nun ist es wohl gedenkbar, daß ein alter Landesname auch auf die erst neuen Bewohner übergegangen sei; allein es wäre eine beispiellose Erscheinung, daß ein Volk in der historischen Zeit seinen Stammesnamen sollte verloren haben. Solches anzunehmen muß von vorn herein eben so unmöglich erscheinen, als daß z. B. die Hebräer, als spätere Bewohner Canaans, den Namen der Canaaniter sich angeeignet haben. In der That wäre es eben so unnatürlich zu denken, daß ein Volk, welches bereits eine geschichtliche Vorzeit hat, seinen alten Stammesnamen sollte vergessen und aufgegeben haben, als zu meinen, daß ein zum Bewußtsein herangereifter

Mensch bei gesundem Verstande seinen Namen vergesse. Wenigstens dürfte nach alten geschichtlichen Vorlagen kein Fall der Art beigebracht werden können; wohl aber gibt es sogar bis auf die moderne Zeit herab bei jedem Volke Beispiele, wie der Stammesname der alten Zeit auch dann noch als Volksname geblieben ist, nachdem die historischen Erinnerungen, die sich daran knüpften, vergessen, oder die Veranlassung zur Entstehung längst nicht mehr bekannt war. Wie zäh nun aber die Phönizier an dem Namen ihres Stammes hielten, das beweist z. B. die Thatsache, daß gegen anderthalb Jahrtausend nach der Ansiedlung der Phönizier in Afrika ihre Nachkömmlinge noch immerhin sich als Canaaniter benannten, da doch dieser, auf die Lokalität Palästinas passende Name für die Inhaber längst unbekannt geworden sein mußte. Ist nun der ausschließlich beibehaltene Volksname erst im Lande Canaan entstanden, so ist auch nichts gewisser, als daß die ganze volksthümliche Entwicklung ebendaselbst Statt gefunden hat.

Nicht anders verhält es sich mit den Namen einzelner Stämme. Sie sind erst in Palästina entstanden, weil sie von der Beschaffenheit der Gegend oder von der durch sie bedingten ältesten Beschäftigung der Bewohner entnommen sind. So heißen die Bewohner des Gebietes von Byblus und Berystus G i b l i, d. h. montani, von der gebirgigen Gegend, wo sie wohnten. Der Stamm im Gebiete von Zidon und Tyrus, den die h. Schrift als den ältesten Sohn Canaans oder als den ältesten und zugleich mächtigsten unter den übrigen Stämmen auszeichnet, führt den Namen Z i d o n i e r, von der ältesten Anlage Z i d o n, d. h. F i s ch f a n g: ein Name, dessen Bedeutung einen Blick in die früheste Entwicklungsgeschichte des Volkes thun läßt, da er lehrt, was wir von der Beschaffenheit der ältesten Anlage in Canaan uns von der ersten Beschäftigung der Bewohner zu denken haben. Mit solchen Erscheinungen, die überall, wo sie in ähnlicher Weise vorkommen, ein Urvolk des Landes verkünden, gehen die biblischen Nachrichten über die Gründung

der ältesten Städte in Canaan Hand in Hand. Theils werden diese von den Söhnen Canaans als den ersten Bewohnern Palästinas nach der Sündfluth abgeleitet, wie, außer Zidon, die Städte Arke, Sin, Simyra, Aradus, Hamath, Jebus das spätere Jerusalem (Gen. 10, 16 - 18), theils aber werden mit derselben Uebertragung der Städtenamen auf Personen ein Sichem, Moreh, Eskol, Mamre (Gen. 12, 6. 14, 13. 24.) als Stifter der nach ihnen genannten Städte in der Urgeschichte des Landes erwähnt.

2. Besonders lehrreich für das hohe Alter des canaanitischen Volkes ist aber das Verhältniß, in welchem die Urgeschichte der Israeliten zu jener der Phönizier erscheint. Die Israeliten oder, um den Namen zu gebrauchen, der auch andere mit ihnen eingewanderte Stämme einschließt, die Hebräer, sind in einer geschichtlichen Zeit nach Palästina gekommen; ihre Erinnerungen reichen daher über die Zeit ihrer Einwanderung hinaus und ihre Urgeschichte verläuft sich so außerhalb ihrer spätern Wohnsitze im mittlern Asien, und zwar in den Euphratländern. Dagegen verräth der ganze phönizische Sagen- und Mythenkreis auch nicht eine leise Ahnung, daß das Volk mit seinen Göttern und mit seinen mythischen Personen der Urzeit einmal andere Wohnsitze als die spätern gehabt habe; denn nach allen phönizischen Mythen ist das phönizische Land der Ursitz des Volkes und zugleich auch die Heimath seiner Götter. Während nun die hebräische Urgeschichte aus dem angegebenen Grunde mit jener der mittelasiatischen Völker so viel Verwandtschaftliches hat und so überraschende Parallelen, z. B. in der Fluthsage bietet, weicht dagegen die phönizische Sage sowohl von der babylonischen als von der hebräischen ab, so daß sie selbst in jüngerer Zeit nicht die bis zu den Aegyptern gedrungene Sage von der Fluth sich angeeignet hat. Wie uralt dieser Mangel einer traditionellen Kunde von einem Zusammenhange des canaanitischen Volkes mit den übrigen semitischen Stämmen ist, zeigt sich schon in recht

bedeutsamer Weise in der genealogischen Zusammenstellung der Canaaniter neben andern Völkern in der Völkertabelle der Genesis, die doch hier sicher wie in den meisten übrigen Theilen auf die canaanitische Ansicht Rücksicht genommen hat. Obgleich nämlich die Hebräer mit den Canaanitern denselben Dialekt redeten, so erkennen sie doch kein solches Verwandtschaftsverhältniß ihres Volkes mit den Canaanitern an, wie es zwischen ihnen und den aramäischen und den meisten arabischen Stämmen vorausgesetzt wurde, sondern weisen Canaan als Bruder an Aegypter und an andere südlichen und westlichen Nationen, wie wenn mit der frühzeitigen Trennung der canaanitischen Stämme von den östlichen Semiten auch alle Kunde von einer ursprünglichen Einheit schon in der ältesten Zeit erloschen wäre.

3. Den sichersten Anhaltspunkt für Untersuchungen, wie die vorliegende ist, in denen das Alter der Wohnsitze eines Volkes in Frage kommt, gewähren stets die sprachlichen Verhältnisse, in denen dasselbe zu andern Völkern steht. Zeigt sich etwa, daß seine Sprache oder sein Dialekt von denen der anderen Völker schon in alter Zeit sich scharf unterscheidet und auch anderswo nicht mehr anzutreffen ist, so schließt man mit möglicher Gewißheit, daß solche Sprachbildung, die nur der Jugendzeit eines Volkes angehören kann, auf dem heimathlichen Boden ihren Verlauf gehabt hat. So tritt uns denn auch schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausend v. Chr. die für unsern Gegenstand wichtige Erscheinung entgegen, daß der dialektische Unterschied in der Landessprache Canaans von jener der östlichen und südlichen stammverwandten Völker damals bereits längst vollendet war. Spuren davon treffen wir schon in den ältesten Eigennamen. Oder ist nicht, um hier nur dieses zu erwähnen, die in Palästina übliche Schreibweise des Namens בָּבֶל ein Wink, daß die Aussprache des Aramäischen, welche diese Schreibweise voraussetzt, so lange her üblich war, seit der Name Babel selbst in Palästina bekannt geworden, daß also die dem aramäischen Indien eigenthümliche Ver-

nachläſſigung der Gutturalbuchſtaben (im vorliegenden Falle בל ſt. בעל) in die älteſte Zeit zurückgeht! Und ſo ſchließt man denn unſtreitig mit gleichem Rechte aus arabiſchen Namensformen in den früheſten Büchern des A. T., wie אלמודד (Gen. 10, 26.), daß die dialektiſche Verſchiedenheit des Arabiſchen ſo uralt iſt, als unſere Kenntniß der ſemitiſchen Völker reicht. Was aber insbeſondere die Landesſprache Paläſtinas nach ihrem dialektiſchen Verhältniſſe zu der Sprache der ſtammverwandten Völker angeht, ſo war nach israelitiſcher Tradition die aramäiſche Sprache von der paläſtinenſiſchen ſchon in patriarchaliſcher Zeit geſchieden; denn ihr zufolge haben ſchon die Patriarchen in Paläſtina das Canaanitiſche mit dem Aramäiſchen vertauſcht, während dagegen die in der öſtlichen Heimath zurückgebliebenen Hebräer die aramäiſche Sprache beibehielten. Waren demnach die in Canaan wohnenden Stämme ſchon zweitauſend Jahre vor unſerer Zeitrechnung ihrem Dialekte nach von den übrigen ſtammverwandten Völkern in Syrien und Arabien ſcharf geſchieden, ſo läßt ſich ermeſſen, welch' eine lange Reihe von Jahrhunderten ſie bereits damals in ihrem Lande wohnten. Denn die Spaltung einer Sprache in verſchiedene Dialekte, die erſt nach der Trennung urſprünglich verbundener Stämme einzutreten pflegt, kann nur während einer langen Periode vor ſich gehen. Dieſer Beweis für uralte Sitze des Volkes in Paläſtina läßt ſich noch in anderer Weiſe verſchärfen.

Wer eine auch nur oberflächliche Einſicht in den Charakter der drei Hauptdialekte der ſemitiſchen Sprachen hat, weiß, daß der canaanitiſche Dialekt, wie er uns als weſentlich derſelbe aus dem Phöniziſchen und Hebräiſchen bekannt iſt, ſeine eigenthümliche Bildung bereits in der Urzeit der Menſchheit erlangt hat, und nicht etwa erſt als eine neue Entwicklung aus dem Aramäiſchen und Arabiſchen anzuſehen iſt. Wenn wir nun, im Hinblicke auf andere Dialekte im Oſten und im Süden Paläſtinas ſchon in alter Zeit, annehmen müſſen, daß der Entwicklungsgang, den die canaanitiſche

Sprache eingeschlagen hat, in Canaan selbst und nicht etwa im Auslande sich vollendet hat, so können wir aus solchen Prämissen nur schließen, daß die erste Ausbildung der canaanitischen Sprache gleichzeitig ist mit der ältesten Besetzung des canaanitischen Landes. Nun könnte freilich Jemand erwiedern: die Canaaniter haben ihre Muttersprache mit einer andern in Canaan üblichen vertauscht. Dagegen wird jedoch schon die Bemerkung genügen, daß in beiden Fällen das Resultat, welches hier bezweckt wird, dasselbe bleibt. Denn haben wirlich die Canaaniter nach ihrer Einwanderung sich eine andere Sprache angeeignet, so wäre das nur ein Beweis, daß die erste Entwicklung des Volks auf canaanitischem Boden vorgegangen ist. Denn es ist eine für uns unbegreifliche Sache, daß ein ganzes Volk anders als im ersten Stadium seiner Entwicklung oder auch bei Zusammenschmelzung mit einem andern Volke eine neue Sprache sich aneignen könne. Nur in der Urzeit der Menschheit, wo der Familienkreis sich noch nicht zu einem Volksstamme erweitert hat, können wir die Möglichkeit denken, daß Verschwägerungen mit einem fremden Stamme einen Umtausch der Sprache veranlaßt haben. Ein sprechendes Beispiel gibt die Geschichte der Hebräer. Die patriarchalische Tradition verschweigt weder, daß sie bei ihrer Einwanderung in Canaan noch nicht zu einem Volke erstarkt waren, noch auch daß die Stammväter mit canaanitischen Müttern sich verschwägert haben (vgl. Gen. 38, 1 ff.). Erst unter diesen beiden Prämissen begreifen wir, wie die Hebräer ihre aramäische Muttersprache mit der Landessprache Canaans vertauschen konnten. Die Thatsache würde aber für uns unbegreiflich sein, wenn sie schon bei ihrem ersten Auftreten in Canaan einen Volksstamm gebildet hätten, wie das Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel zu beweisen gesucht hat. Wenn demnach die Canaaniter ebenfalls erst im Lande ihre Sprache angenommen haben, so müssen sie unter gleichen Verhältnissen wie die Hebräer dorthin gelangt sein, und wir sehen so wiederum eine lange Entwicklungsperiode von der Zeit an, da

die Israeliten sie als ein starkes Volk antrafen, bis zu jenen Tagen der grauen Vorzeit, wo eine einzelne Familie oder kleine Horde aus den Ländern des Ostens gegen Westen aufgebrochen war.

2. Die Canaaniter kein ursprünglich eng verbundener und gleichzeitig eingewanderter Volksstamm.

Fragen wir nun weiter nach den Verhältnissen der alten Landesbewohner, so muß es für die oberflächliche Ansicht nahe liegen anzunehmen, daß alle, zur Zeit der Einwanderung der Israeliten im diesseitigen Jordanlande wohnenden Stämme schon ursprünglich ein einziges eng verbundenes und auch gleichzeitig aus den östlichen oder südlichen Gegenden eingewandertes Volk bildeten. Werden sie doch mit dem gemeinsamen Namen Canaaniter genannt und auch von einem einzigen Stammvater Canaan abgeleitet. So allgemein angenommen diese Ansicht nun auch ist, so kann sie doch für nichts weniger als begründet gelten. Sie ist schon widerlegt, oder muß doch als problematisch erscheinen, nachdem nachgewiesen ist, daß der Name Canaan zur Bezeichnung des diesseitigen Jordanlandes und die von ihnen entlehnte Benennung der Bewohner als Canaaniter niemals bei den Landesbewohnern selbst üblich gewesen ist. (Vgl. den zweiten Artikel vorliegender Abhandlung: „Ueber die Bedeutung des Namens Canaan.") Was aber die Herleitung von einem Stammvater angeht, so ist es freilich wahr, daß solchen genealogischen Ableitungen häufig die historisch vollkommen begründete Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die also abgeleiteten Geschlechter oder Stämme ursprünglich eine Familie oder doch einen anfänglich nicht getrennten Stamm bildeten; indessen ist doch auch wiederum gewiß, daß genealogische Verknüpfungen der Art nur dann als gewichtige historische Zeugnisse anzusehen sind, wenn sie auf dem historischen Bewußtsein des fraglichen Volkes selbst beruhen, daß sie aber ganz anders zu beurtheilen

sind, wenn sie keine solche volksthümliche Gewährschaft haben, und anderweitig veranlaßt sind. Im letztern Falle werden Völker, die ursprünglich fern standen, in ihren Stammvätern sich nahe gebracht, etwa weil sie in jüngerer Zeit in nachbarliche oder verwandtschaftliche Verhältnisse getreten waren oder doch in derartigen Beziehungen gedacht wurden; andere Völker, welche in der Urzeit eng verbunden waren, werden, wenn die historische Erinnerung nicht bis dahin reicht, als schon ursprünglich verschieden angesehen. Um ein bekanntes Beispiel zu wählen, so werden die Stammväter der Aethiopier, Aegypter, Mauritanier und Canaaniter in der Völkertabelle der Genesis (10, 9) als Brüder angesehen, da doch die Canaaniter, nach Sprache und Cult zu urtheilen, den übrigen semitischen Stämmen in der Urzeit viel näher standen. Und wie in diesem Falle, so wird in zahlreichen andern bei derartigen genealogischen Combinationen weniger die gleiche Sprache und Abstammung berücksichtigt, sondern sie kommen in Berücksichtigung der mehr bekannten geschichtlichen, politischen, geographischen und religiösen Verhältnisse zu Stande, nach denen die fraglichen Völkerstämme sich berührten. Wenn nun die vorisraelitischen Bewohner Palästinas, deren Benennung Canaaniter von dem Landesnamen Canaan abgeleitet ist, von einem einzigen, aus dem Landesnamen abstrahirten Stammvater abgeleitet werden, so liegt darin freilich ein gewichtiges Zeugniß, daß diese Völker seit langer Zeit einander nahe standen; allein wer die Art dieser Genealogien kennt und für den vorliegenden Fall sie erwägt, wird doch mir zugestehen, daß alle von den Alterthumsforschern daraus gezogenen Consequenzen und Voraussetzungen von einer ursprünglichen Einheit der von den Israeliten so genannten Canaaniter, von einer gleichzeitigen Einwanderung derselben, von der Vertreibung oder Unterjochung angeblicher Urbewohner u. s. w., im Grunde keine bessere Basis haben, als z. B. der Name Hellen und Hellenen für derartige Hypothesen und Combinationen bieten würde.

Unterwerfen wir die Sache einer nähern Prüfung, so kann zuvörderst nach den biblischen Nachrichten nichts deutlicher sein, als daß die vorisraelitische Bevölkerung, welche im A. T. Canaaniter heißt, in der Urzeit keinen einzigen eng verbundenen Volksstamm gebildet hat. Wenn später verschiedene Zweige eines Stammes neben einander wohnen bleiben, wie das z. B. bei den Israeliten, den Phöniziern, den Edomitern, den Philistäern der Fall ist, so übt die Erinnerung und das Bewußtsein einer ursprünglichen Einheit seine nachhaltigen Wirkungen bis in die späteste Folgezeit aus. Mag auch das Band der politischen Einheit im Laufe der Zeit gelockert oder selbst aufgelöset werden, so daß einzelne Theile sich von dem Stammverbande lostrennen und neben einander bestehende Staaten sich aus ihnen bilden; so ist doch ein gänzlicher Zerfall der frühern Verhältnisse wenigstens in der Urzeit eines Volkes ganz ungedenkbar. Ebenso schwer wie dieses würde auch begreiflich sein, daß solche Volksstämme ihre historischen Erinnerungen so weit vergessen, daß der ursprüngliche gemeinschaftliche Namen aus ihrer Erinnerung verschwinden könnte, oder daß sie nicht nach Weise des Alterthums ihre gemeinsame Abkunft von einem und demselben Stammvater ableiteten. Würdigen wir nun hiernach die Verhältnisse der vorisraelitischen Bevölkerung, so finden wir von allem dem theils gar keine irgend verlässige Spur, theils aber das Gegentheil.

Was erstens die politischen Verhältnisse der palästinensischen Völker in der nächsten Zeit vor der israelitischen Occupation betrifft, so gewahren wir eine beispiellose Zerrissenheit in unzählige kleinere Staaten. Fast jeder Ort ist zugleich auch Sitz eines Königs, so daß einmal 31 Königsstädte aufgezählt werden (Jos. 12, 9), und ein anderes Mal gar von 70 Königen Rede ist, welche Abimelech, ein König im spätern Juda, überwunden hatte (Richt. 1, 7). Man sieht aus dieser letztern Nachricht zugleich, daß die einzelnen Staaten blutige Kriege gegen einander führten, und in der That ergibt sich dasselbe aus der Existenz der zahllosen

Festungen und Burgen, aus dem kriegerischen Charakter und der ausgezeichneten Bewaffnung der Bewohner, welche dessen ungeachtet von einem, mit den Künsten des Krieges unbekannten Hirtenvolke, wie die Israeliten waren, unterjocht wurden. Diese bedrohten lange Zeit vor der Invasion das diesseitige Jordanland, führten mehrjährige Kriege mit den amoritischen Königen im jenseitigen Lande und dennoch bemerken wir nicht einmal, daß die einzelnen Staaten im diesseitigen Lande sich zum Schutze gegen den gemeinsamen Feind sämmtlich vereinigen; vielmehr schreiten die Israeliten von der Eroberung eines Staates oder Königthums zum andern, ehe ein paar derselben ein Bündniß zusammen eingehen. Dies würde völlig unbegreiflich sein, wenn nicht die gänzliche Zerrissenheit und die Zwietracht der Bewohner es erklärbar machten. Solche Verhältnisse sind aber wiederum kaum gedenkbar, wenn die Canaaniter, wie z. B. die Philistäer und Phönizier, ein einziges durch das Band der Stammverwandtschaft eng vereinigtes Volk gewesen wären.

Suchen wir weiter die Verhältnisse der Bewohner in noch früherer Zeit zu ermitteln, so tritt uns der in mehrfacher Beziehung wichtige Umstand entgegen, daß die meisten Völkerschaften in ganz verschiedene Landestheile versprengt waren, woraus man sieht, erstens wie sie auch nach ihrer Trennung ihre eigenthümlichen Weisen noch beibehielten, so daß sie von den übrigen Völkern scharf unterschieden werden konnten; zweitens aber, daß das Land schon in der grauesten Urzeit die gewaltsamsten Erschütterungen der Völkerverhältnisse erlitten hat, wodurch solche gänzliche Zersplitterung erst möglich werden konnte. So treffen wir einzelne Abtheilungen des Stammes der Heviter im Norden, in der Mitte und im Süden Palästinas an. So waren auch die Kenizïter in ganz verschiedenen Theilen des Südens, im Stammgebiete von Juda und in Edom, versprengt (Gen. 15, 19. 36, 11. 12. 15. Jos. 15, 13). Ferner finden wir nicht selten einzelne Stämme, deren Heimath im jenseitigen Jordanlande war, an verschiedenen Punkten des diesseitigen Landes.

Die Gesuriter im südlichen Philistäa und in der Wüste zwischen Palästina und Aegypten (Jos. 13, 2. II. Sam. 27, 8) haben doch unstreitig ihren Namen von der Landschaft Gesur in Batanäa, deren Bewohner gleichfalls Gesuriter heißen (II Sam. 25, 8. I Chr. 2, 23. vgl. Deut. 3, 14. Jos. 12, 5. 13, 13). Anders wird es sich auch nicht mit den Girgesiten verhalten, welche in den alttestamentlichen Büchern als ein diesseits des Jordans wohnender Volksstamm erwähnt werden (Gen. 10, 16. Jos. 24, 11), deren ursprüngliche Sitze aber in der gleichnamigen Landschaft in Basan *Γαργασεὶ* oder *Γεργεσεὶ* gewesen sein muß*). Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem mächtigen Stamme der Amoriter, welche das jenseitige Jordanland zum großen Theile besaßen, außerdem aber im Lande Canaan zahlreiche Städte besetzt hatten (vgl. v. u.).

Eben so wenig wie nach dem Gesagten die Canaaniter jemals ein eng verbundenes Volk gewesen sind, haben sie auch einen gemeinschaftlichen Stammesnamen gehabt, wie ich bereits aus der frühern Untersuchung als erwiesen voraussetzen kann. Wenn auch die biblischen Bücher wohl die sämmtlichen Bewohner mit dem Namen Canaaniter bezeichnen, so sondern sie doch selbst dann wohl, wenn sie den Namen im weiten Sinne gebrauchen, einzelne Stämme aus, wie wir das namentlich bei dem alten Volke der Pheresiter noch weiter unten nachweisen werden. Von nicht minderer Bedeutung ist der Umstand, daß, wie sich in den biblischen Büchern deutlich zeigt, das Bewußtsein einer gemeinschaftlichen Abstammung fehlte, insofern weder die einzelnen canaanitischen Stämme, mit Ausnahme des alten Stammes der Chetiter, ihre Herkunft von einem Stammvater ihres Namens ableiteten, noch auch den „Canaan" als den gemeinsamen Urahn kannten. Diejenigen semitischen Volksstämme, welche seit der Urzeit in volksthümlicher Verbindung geblieben waren, pflegten den Namen ihres Stammes nicht nur auf einen

*) Euseb. Onomasticon p. 408, edit. Martianay.

von ihm abstrahirten Stammvater zu übertragen, sondern sie nannten sich auch die Söhne desselben „Söhne Ammons, Moabs, Edoms, Ismaels“ u. s. w. Diese Bemerkung läßt sich nun eben so wenig bei dem Mischvolke der Philistäer als bei den Canaanitern machen. Hätten sie sich als „Söhne Peleschet's“, „Söhne Canaans“ angesehen und also genannt, gewiß würden die biblischen Schriftsteller sie also auch bezeichnet haben, wie es stets bei den andern erwähnten Völkern geschieht, welche nicht „Moábiter“, „Ammoniter“ u. s. w., sondern „Söhne Moabs, Ammons“ genannt werden, ohne Zweifel darum, weil sie sich selbst als deren Abkömmlinge ansahen und daher denn auch von den Israeliten nicht anders bezeichnet wurden. Wir können daher schon aus diesem Grunde schließen, daß das genealogische Verhältniß, wie es Gen. 10, 15 ff. von den einzelnen palästinensischen Stämmen angenommen ist, nicht canaanitischen Ursprungs ist. Dasselbe ergibt sich aber auch aus den Formen der Namen, welche mit Ausnahmen von Zidon und Cheth gentilitia („der Amoriter“, „Jebusiter“ u. s. w.) sind, die doch bei diesen Völkern selbst eben so wenig als Stammväter gegolten haben können, wie jener „Hierosolymus“, „Karchedon“ u. a. bei den Juden und Carthaginensern als Gründer Jerusalems und Carthagos angesehen worden sind. Daß auch die Zidonier keinen Stammvater „Zidon“ kannten, läßt sich gleichfalls aus dem Umstande entnehmen, daß sie nicht als „Söhne Zidons“, sondern als Zidonim bezeichnet werden. Auch kennt die phönizische Mythe keinen Stammvater des Stammes und spätere Schriftsteller reden nur von einer weiblichen Sido, welche sie als die Stifterin der Stadt ansehen. Von allen canaanitischen Stämmen macht hier nur das Volk der Chetiter eine Ausnahme; sie leiten wirklich ihren Stamm von einem Chet her, weswegen auch die Israeliten sie als „Söhne“ desselben bezeichnen, was für die Würdigung der ältesten Verhältnisse derselben nicht übersehen werden darf.

Endlich ergibt sich auch, um dieses nur noch flüchtig

hier zu berühren, aus den geographischen, linguistischen und religiösen Verhältnissen der Völker, welche im Süden und Osten das Gebiet der Canaaniter begränzten, daß eine solche Scheidung, wie sie auf den Grund jener rein lokalen Benennung als historisch statuirt wird, ganz unzulässig ist. Geographische Völkerscheiden sind in der Urzeit nur da vorhanden, wo die Natur selbst oder wo die politischen Verhältnisse sie gesetzt haben; denn Völker desselben Stammes halten sich nur dann auf die Dauer in einem Gebiete zusammen, wenn große Flüsse oder Berge sie von ihren Nachbaren absondern, und wenn eine Auflösung und Zerstreuung in andere Gegenden weder durch innere Verhältnisse veranlaßt, noch auch durch äußere Umstände herbeigeführt wird. Nun sind aber die ältesten Bewohner Palästinas niemals durch das Band der politischen Einheit zusammengehalten und weder im Osten noch im Süden hat das Land eine natürliche Gränze, welche den Völkern in alter Zeit, wo noch keine, oder doch nur wenige Bewohner dort feste Sitze hatten, hinderlich gewesen wäre, sich weiter auszubreiten. Es kann daher im Voraus nur wahrscheinlich sein, daß diesseits und jenseits des Jordans, in Palästina und im angrenzenden Süden Völker desselben Stammes von jeher ihre Wohnsitze hatten: eine Vermuthung, welche geschichtliche Gewißheit dadurch erhält, daß, wie wir zeigten, diesseits und jenseits des Jordans Volksstämme desselben Namens wohnten, von denen aber diese niemals Canaaniter genannt werden, woraus man aufs deutlichste sieht, daß die Benennung Canaaniter gar nicht im ethnologischen, sondern im rein geographischen Sinne aufzufassen ist. Ferner sind, was die Sprache betrifft, im Süden und Osten von Canaan überall dieselben Orts- und Personennamen anzutreffen, die auch im sogenannten Canaan vorkommen, und nirgends zeigt sich die mindeste Spur eines dialektischen Unterschiedes der Sprache, so daß also auch in dieser Beziehung die strenge Scheidung der palästinensischen Stämme von ihren südlichen und östlichen Nachbaren auf Schwierigkeiten

stößt. Was endlich die religiösen Verhältnisse angeht, so will ich nur erinnern, daß die Ammoniter und Moabiter, welche doch keine s. g. canaanitischen Stämme in ihrem Gebiete fanden, den Cult des Baal und der Astarte schon vorgefunden und von den alten Landesbewohnern sich angeeignet haben müssen (Vgl. Gen. 14, 5. Num. 22, 40).

3. Die allmählige Einwanderung der einzelnen sogenannten canaanitischen Volksstämme des palästinensischen Binnenlandes.

Alle diese Erscheinungen erheben es zur unbezweifelbaren Gewißheit, daß die Canaaniter der biblischen Bücher kein engverbundener und von den benachbarten Völkern scharf geschiedener Volksstamm waren, und setzen voraus, daß die unter diesem Namen begriffenen palästinensischen Stämme nicht von jeher hier zusammen wohnten, sondern erst allmählig von verschiedenen Seiten her eingewandert sind. Eine sorgfältige Erwägung der biblischen Nachrichten über diese Stämme führt aber noch zu einem bestimmtern Resultate. Schon die bisherigen Erörterungen leiten darauf hin, daß solche Einwanderungen noch in einer von der historischen Zeit nicht zu weit entfernten Periode Statt gefunden haben, weil sonst die Spuren davon nicht so unverkennbar hervortreten würden. Würdigt man nun aber weiter die Zustände Canaans, wie sie die israelitische Tradition mit großer geschichtlicher Wahrheit im Zeitalter der Patriarchen in den Berichten der Genesis schildert; so zeigt sich auf unzweideutige Weise, daß zur Zeit der Abfassung dieser Berichte die Erinnerung an eine successive Besetzung durch verschiedene Volksstämme und die daran geknüpften Umwälzungen noch nicht ganz erloschen war.

Es kann nämlich keinem aufmerksamen Leser der patriarchalischen Nachrichten, insbesondere derjenigen, die aus der ältern, der Genesis zu Grunde liegenden Schrift geflossen sind, entgehen, daß diese Nachrichten von der Voraussetzung ausgehen, der Zustand des Landes sei damals ein ganz

anderer gewesen, als in der mosaischen Zeit. Das Land war noch wenig angebaut und bevölkert: die Heerden durchziehen es ungehindert von einem Ende bis zum andern und finden überall Weide (12, 8 ff. 13, 9 ff. 37, 12 ff.). Städte, mit denen ganz Canaan in mosaischer Zeit bedeckt ist, sind erst wenige vorhanden, und diese erhalten zum Theil ihre Namen von Personen, die damals lebten (12, 6. 14, 13) oder auch erhalten die Oerter, wo später canaanitische Städte waren, ihre Benennungen erst von den israelitischen Vorfahren (28, 17 u. a. St.). Von festen, krieggerüsteten Städten, wie sie im Zeitalter Josuas in so großer Zahl im ganzen Lande erwähnt werden, von streitbaren, kampfgeübten Landesbewohnern jetzt noch nirgend eine Spur! Die Bewohner erscheinen vielmehr als ein friedfertiges Volk, von dem die Hebräer auch nicht die mindeste Beeinträchtigung erlitten hatten (wie das die Tradition von den Philistäern meldet 26, 15 ff.), in deren Mitte sie in gastfreundlicher Weise aufgenommen sind (14, 18 ff. 23, 4 ff. 34, 2 ff. 38, 1 ff.). Canaanitische Könige, die später fast in allen Städten erwähnt werden, kommen in den ältern Nachrichten der Genesis (vgl. dagegen 14, 18) nicht vor; nur Stammfürsten werden erwähnt (34, 2 ff.). Daß aber die Zustände wirklich also waren, wie sie nach diesen Nachrichten in der Genesis geschildert werden, das läßt sich mit der größten Gewißheit aus dem spätern Verhältnisse der Israeliten zu den Canaanitern schließen. Denn wenn sie schon in der Urzeit feindselig mit diesen zusammengetroffen wären, so wäre es bei dem spätern Nationalhasse beider Völker unbegreiflich, daß die Tradition das Gegentheil davon berichtet hätte. Wenn demnach die Urväter der Israeliten bei ihrer Einwanderung friedfertig mit den alten Landesbewohnern im friedlichem Verkehr standen, so kann man auch nur schließen, daß das Land noch schwach bevölkert und wenig cultivirt war, weil es im entgegengesetzten Falle keine zahlreiche Nomaden mit ihren Heerden aufgenommen hätte, und aus Mangel an großen Weideplätzen dieselben auch nicht aufnehmen

konnte. Die dichte Bevölkerung in mosaischer Zeit und der damals ganz veränderte Culturzustand Palästinas muß also eine Folge von Ereignissen sein, welche in der Zeit von der Einwanderung der israelitischen Stammväter bis zur mosaischen Periode Statt gefunden haben.

Noch mehr Aufschluß über die ältesten Zustände gewähren die biblischen Nachrichten über die palästinensischen Stämme im Zeitalter der Patriarchen. Darnach war Canaan nur von zweien verschiedenen Völkerschaften bewohnt, den Canaanitern und Pheresitern, welche wiederholt in der Erzählung von der ersten Besitznahme des Landes durch die Patriarchen als die beiden Urvölker Canaans mit den Worten: „Damals waren die Canaaniter und Pheresiter im Lande" (Gen. 13, 7. 34, 30) bezeichnet werden. Die scharfe Scheidung der Canaaniter und der Pheresiter an diesen Stellen findet sich außerdem noch zweimal, Richt. 1, 4. 5, wo beide Völkerschaften als die Bewohner des südlichen Juda genannt sind, so daß schon aus dieser öftern Nebeneinanderstellung deutlich erhellt, daß die Pheresiter als ein von den Canaanitern ganz verschiedenes Volk angesehen wurden. Am unzweideutigsten macht sich aber diese Verschiedenheit in der Völkertafel der Genesis (c. 10) bemerklich, wo die sämmtlichen canaanitischen Stämme aufgezählt und ihre Namen eben so vielen Söhnen Canaans gegeben werden. Daß hier die Pheresiter durch Zufall oder etwa als ein unbedeutender Stamm der Canaaniter ausgelassen sind, wird Niemand behaupten, welcher die übrigen Nachrichten von denselben aufmerksam vergleicht. Denn erstens zeigt ja schon die Stellung nur dieses Volkes neben den Canaanitern und namentlich die wiederholte Erklärung, daß sie in der Urzeit sammt den Canaanitern die Bevölkerung Palästinas gebildet haben, deutlich genug, daß sie keineswegs unbedeutend waren und etwa aus Vergeßlichkeit des Erzählers in der Aufzählung aller canaanitischen Stämme in der Völkertafel ausgelassen sind. Zweitens werden sie auch mit alleiniger

Ausnahme von Exod. 13, 5 an allen den zahlreichen Stellen eingeführt, wo die alten Bewohner Palästinas einzeln namhaft gemacht sind. Regelmäßig erscheinen sie dann an der vierten Stelle, noch vor den weniger ansehnlichen Stämmen der Heviter und Jebusiter (Exod. 3, 8. 17. 32, 2. 34, 11. Deut. 20, 17. Jos. 3, 10. 11, 3. 12, 8. Richt. 3, 5. Neh. 9, 8). Um so weniger läßt sich also denken, daß der biblische Schriftsteller da, wo er die sämmtlichen Nachkommen Canaans mit der größten Vollständigkeit aufzuführen doch beabsichtigte, diesen wichtigen Stamm vergessen habe.

Frägt man nach den Verhältnissen dieser beiden Völkerschaften, so kann die Antwort im Allgemeinen nicht zweifelhaft sein, wenn man dabei von dem Begriffe ausgeht, der sich an die Benennung Canaaniter knüpft. Mit dieser Benennung verbindet sich den biblischen Schriftstellern die Vorstellung eines Volkes, welches erstens von jeher im Lande wohnte und daher (Gen. 10) nach dem Namen desselben „die Söhne Canaans" genannt wurde. Zweitens eines Volkes, welches in den Städten des Landes ansässig war, eine geordnete bürgerliche Lebensweise und geregelte politische Verhältnisse hatte. Wenn nun von diesen Landesbewohnern die Pheresiter scharf geschieden werden, so kann der letzte Grund nur darin gesucht werden, daß sie im Verhältnisse zu jenen nicht als ursprünglich im Lande ansässige, sondern als später erst hinzugekommene Bewohner angesehen, daher auch nicht nach dem Landesnamen genannt, und nicht von dem gleichnamigen Stammvater abgeleitet wurden. Allein so erklärt sich doch nur theilweise der merkwürdige Umstand, warum die Israeliten dieses Volk nicht von dem, den übrigen Stämmen gemeinsamen Vater ableiteten und dasselbe von dem Collectivnamen Canaaniter ausschlossen. Denn wir werden sehen, daß andere palästinensische Stämme, welche die ältesten Nachrichten in der Urzeit noch nicht in Canaan kennen, dennoch später zu den Canaanitern gerechnet werden. Setzen wir nun voraus, was Niemand mit Grund läugnen wird, daß Canaaniter und Pheresiter dieselbe Sprache redeten,

so kann als ein zweiter Grund der Unterscheidung nur eine ganz andere Lebensweise und verschiedene Cultur angenommen werden, wo dann schon der Gegensatz gegen Canaaniter als einen in Städten ansässigen, cultivirten Volksstamm darauf hinführt, daß die Pheresiter ein nicht in Städten wohnendes, entweder noch nomadisirendes oder aus dem Nomadenleben noch nicht herausgetretenes Volk waren. Hiermit kommt die Bedeutung des Namens ganz überein; denn פְּרִזִּי (von dem Stammworte פרז, arab. فرز segregavit) bedeutet zunächst die Getrennten, die Vereinzelten, bezeichnet dann, wie das Adjectiv פְּרָזִי, diejenigen, welche vereinzelt im Lande wohnen, im Gegensatze gegen die in Städten zusammen wohnenden Menschen (vgl. Ezech. 27, 11). Dann erhält diese Erklärung ihre Bestätigung aus der von jeher sich gleich gebliebenen Lebensweise des semitischen Volkes, von dem der eine seiner nomadisirenden Lebensweise treu gebliebene Theil stets von dem andern zu einer ansässigen Lebensweise übergegangenen scharf unterschieden wurde. Demnach werden die Pheresiter zu den Canaanitern in einem ähnlichen Verhältnisse gestanden haben, wie die nomadisirenden Araber zu den in Städten ansässigen, von denen die erstern scharf sich unterscheiden, oder auch etwa wie die Recabiter zu den Israeliten, in deren Mitte jene in nomadischer Abgeschiedenheit lebten und noch in späterer Zeit die eigenthümliche Weise der Vorzeit streng beibehielten (Jer. 35, 6. II Kön. 10, 15).

Neben den Pheresitern erscheinen als das zweite Urvolk Palästinas die Canaaniter an den angeführten Stellen. Es muß aber hier gleich bemerkt werden, daß aus diesen Stellen nicht gefolgert werden darf, alle jene Stämme, welche später mit dem Namen Canaaniter bezeichnet werden, haben schon in der patriarchalischen Zeit, von welcher die Stellen handeln, im Lande gewohnt: eine Bemerkung, welche man gerechtfertigt finden wird, wenn man sich an die in einer frühern Abhandlung vorgelegte Genesis des Begriffs Canaan und Canaaniter erinnert. Vielmehr wird es bei

dem vagen Begriffe des Wortes *Canaaniter* nothwendig, die verschiedenen Nachrichten nach ihren Quellen und nach den Zeiten, von denen dieselben handeln, sorgfältig zu scheiden. Bei solcher Unterscheidung erhält man das für die Urgeschichte Palästinas wichtige Resultat, daß die älteste Quelle, welche die frühern Zustände mit der größten Genauigkeit und mit steter Rücksicht auf die Verhältnisse zu verschiedenen Zeiten darstellt, ohne mit den jüngern Relationen Späteres ungenau auf die Urzeit zu übertragen, nur zwei von jenen Volksstämmen in der patriarchalischen Zeit in Palästina kennt, die sonst Canaaniter genannt werden, nämlich die *Hetiter* (החתים, בני חת) an folgenden Stellen: Gen. 23, 5 ff. 25, 9 ff. 26, 46. 49, 29 ff. und *Heviter* (החוי) Gen. 34, 2. Dagegen erwähnen diese alterthümlichen Nachrichten die übrigen sogenannten canaanitischen Stämme nicht, was namentlich in Beziehung auf die Amoriter auffällt, welche in der mosaischen Zeit als der bedeutendste aller palästinensischen Völkerschaften überall erscheint. Das obige Resultat steht aber nicht isolirt da, denn bei sorgfältiger Untersuchung bewährt sich allseitig, daß jene Völkerschaften die frühsten, die Amoriter aber erst spätere Bewohner Palästinas waren.

Zuvörderst vereinigen sich alle Nachrichten dahin, daß die Hetiter die ältesten und wahrscheinlich auch anfänglich die alleinigen Bewohner des palästinensischen Binnenlandes waren. Von dem hohen Alter dieses Volksstammes zeugt schon der bedeutsame Umstand, daß der Stammvater Het nächst dem Erstgebornen Zidon als der zweite Sohn Canaans genannt wird (Gen. 10, 15). Nicht minder bedeutsam tritt dieses hervor, wenn man auf die Stellung achtet, welche die Hetiter in der oft vorkommenden Reihenfolge der palästinensischen Stämme einnehmen. Die gewöhnlichste Ordnung ist nämlich die, daß zuerst die Canaaniter im engern Sinne, nämlich die Bewohner des eigentlichen Canaans oder Phöniziens, genannt werden, dann aber ihnen die Hetiter folgen: Exod. 3, 8. 17. 13, 5. Jos. 3, 10. Richt. 3, 5. Esra 9, 1. Neh. 9, 8. Nach einer andern, fast eben so häufigen

Ordnung nahmen aber die Hetiter den ersten Platz ein: Deut. 7, 1. 20, 17. Jos. 9, 1. 12, 8. Num. 13, 20. Gen. 15, 19. 20. Nur zweimal wird ihnen in der Reihenfolge der Namen ein anderes Volk, die Amoriter vorgezogen, wo die Hetiter dann an zweiter Stelle stehen: Exod. 23, 23. 1 Kön. 9, 20. Ebenfalls nur zweimal gehen ihnen zwei Stämme, die Canaaniter und die Amoriter voran, so daß die Hetiter, in dritter Ordnung folgen: Exod. 33, 2. 34, 11. Ausnahmsweise folgen sie einmal nach den Amoritern, Pheresitern und Canaanitern in vierter Ordnung Jos. 24, 11; niemals aber werden ihnen die übrigen Stämme vorgezogen, die Girgesiter, Jebusiter und Heviter, die stets in der zweiten Hälfte dieser Namenreihe sich finden. Wenn man nun diese Bevorzugung der Hetiter daher erklären wollte, daß sie bei der Eroberung Canaans den mächtigsten Volksstamm bildeten, so würde man sehr irren; denn damals erscheinen die Amoriter als der zahlreichste und am meisten kriegerische Stamm, und sie würden daher auch an erster Stelle genannt sein, wenn bei der Aufzählung der paläſtinensischen Stämme Rücksichten auf die Völkerverhältnisse jener Zeit und nicht vielmehr einer frühern Periode leitend gewesen wären. Ferner können nach allen Nachrichten die Hetiter in mosaischer Zeit nur noch von geringer Bedeutung gewesen sein. Keine Stadt derselben wird damals erwähnt, nirgends werden sie einzeln, sondern nur in Verbindung mit andern Stämmen als Feinde der Israeliten genannt, während doch die Städte anderer Stämme, der Canaaniter, Amoriter, Heviter und Jebusiter oft namhaft gemacht sind und von den Kriegen häufig Rede ist, die sie vereinzelt gegen die Israeliten führten. Man kann daher bei der so sichtbaren Bevorzugung dieses später heruntergekommenen Volksstammes schließen, daß die frühere Größe und der alte Ruhm derselben noch in späterer Zeit in Erinnerung war, so daß ihnen jene ehrenvolle Stelle vor allen andern Stämmen des Binnenlandes auch in der Folge geblieben ist. Bei dieser unzweideutigen Priorität derselben in alter Zeit sind nun auch die Angaben

der ältesten Quelle über die patriarchalische Geschichte über sie von Wichtigkeit. Nur sie und neben ihnen die Heviter werden hier als die alten Bewohner des israelitischen Gebietes namhaft gemacht und dabei ist es interessant zu beachten, mit welcher Auszeichnung von ihnen geredet wird. Sie heißen das Volk des Landes, eine Benennung, die sie als die damaligen Besitzer und Herren Palästinas bezeichnen soll (Gen. 23, 12. 13). Von ihnen erwirbt daher Abraham ein Besitzthum, wie recht ausführlich berichtet wird, um das Anrecht der Israeliten an ihre späteren Besitzungen zu begründen; dabei wird — recht bedeutsam für die israelitische Ansicht von diesem Urvolke Canaans — besonders hervorgehoben, daß der Stammvater Abraham mit der tiefsten Hochachtung und Devotion den Söhnen Het's begegnet sei (Gen. 23, 7. 12). Ebenso beachtenswerth ist, daß gerade diejenige Stadt, die, wie es scheint, nach der israelitischen Ansicht die älteste in der Welt war (Num. 13, 23), ihnen angehörte (Gen. 23, 2 ff.). Nicht weniger spricht für ihr hohes Alter und ihre Wichtigkeit in Palästina, daß der uralte Zusammenhang der Edomiter mit den alten Landesbewohnern Palästinas von einer Verbindung des Stammvaters Edom mit Töchtern der Söhne Het's hergeleitet ist (Gen. 26, 46 vgl. 28, 1).

Bei so zahlreichen Andeutungen ist es wohl nicht zweifelhaft, daß die Hetiter zuerst von allen andern palästinensischen Stämmen im Lande gewohnt haben. Ob sie aber auch, wie oben als wahrscheinlich bezeichnet wurde, die einzigen Bewohner des Binnenlandes in alter Zeit gewesen sind? Was mich veranlaßt, diese Frage zu bejahen, ist zunächst der Umstand, daß derjenige Stamm, welcher nach den ältesten Nachrichten außer den Pheresitern in der Urzeit im palästinensischen Binnenlande wohnten, die Heviter, erst nach den Hetitern und in der Mitte derselben im Lande ansässig geworden sind. Die Heviter waren ein Gebirgsvolk, dessen Wohnsitze vom Hermon gegen Norden bis nach Hamat, dem spätern Epiphania am Orontes, wohnten, Richt. 3, 3.

Jos. 11, 3. Hier finden wir sie noch in späterer Zeit unter Davids Regierung: II Sam. 24, 7. So mächtig nun dieser Volksstamm, nach dem großen Umfange seines Gebietes im Norden des Landes zu schließen, gewesen sein muß, so waren sie doch in dem später von Israeliten besetzten Theile Palästinas nur in geringer Anzahl; woher es zu erklären ist, daß sie fast ohne Ausnahme in dem Verzeichnisse der palästinensischen Stämme den vorletzten Platz, vor dem Völkchen der Jebusiter einnehmen und in der vollständigsten Aufzählung der einzelnen Landesbewohner (Gen. 15, 19. 20) gar nicht einmal genannt sind. Wir finden sie im Süden von ihren ursprünglichen Sitzen nur noch in einzelnen Kolonien mitten unter andern Stämmen, in Sichem, wo sie schon in alter Zeit ansässig waren (Gen. 34, 2), dann mehr südlich im nachmaligen Gebiete von Benjamin, wo sie in Gibeon einen Freistaat bildeten (Jos. 9, 7. 11, 19) und außerdem treffen wir sie im Süden von Palästina mit den Edomitern zusammengeschmolzen (Gen. 36, 2). Hiernach ist es keinen Augenblick zweifelhaft, daß dieser Stamm einer jener kräftigen Gebirgsvölker war, welche zu allen Zeiten vom Libanon aus gegen den Süden des Landes vorgedrungen sind, und an einzelnen Punkten sich in der Mitte der übrigen Bevölkerung festgesetzt haben. Auf ihre isolirte Stellung in Mittelpalästina deutet auch die Erzählung Jos. 7, 5 ff. hin, wonach sie allein den eindringenden Israeliten gegen die übrigen Canaaniter sich anschlossen; ferner erinnert ihre ganz eigenthümliche Verfassung, da sie zum Unterschiede von den übrigen Canaanitern keinen König hatten, sondern eine Republik bildeten (Jos. 9, 1 ff. 10, 1 ff.), an ein freies Gebirgsvolk, und auch der Cult des El in Sichem (Richt. 9, 46), den wir nur noch im nördlichen Palästina kennen, weiset auf ihre Herkunft nicht undeutlich zurück.

Nächstdem daß die Hetiter im Verhältniß zu den beiden andern, zur Zeit der israelitischen Patriarchen im Binnenlande ansässigen Stämmen als die ältern Bewohner sich

verrathen, kömmt hier weiter in Betracht, daß das biblische Canaan einmal archaistisch „Land der Hetiter“ heißt (Jos. 1, 4), eine Benennung, welche noch bestimmter als die übrigen vorgelegten Spuren von der uralten Macht dieses in der geschichtlichen Zeit nur noch unbedeutenden Stammes darauf hinführt, daß ehedem das ganze Land von ihnen besetzt war. Einen noch hellern Blick in die Urzeit des palästinensischen Landes läßt aber der merkwürdige Umstand thun, daß nicht nur Palästina, sondern auch die ihm gegenüberliegende Insel Cypern, welche von dorther seine ältesten Bewohner hat, von dem Volksstamme der Hetiter bevölkert worden ist. Den Beweis gibt bei dem längst erwiesenen Zusammenhang beider Länder die Identität des Namens; denn die Insel Cypern führt bekanntlich im Phönizischen und Hebräischen den Namen „Insel der Chetiter“ oder, ganz so wie archaistisch Palästina Jos. 1, 4 heißt: „Land der Chetiter“ (Jes. 23, 1.). Zwar wird der Name der palästinensischen Hetiter, mit einem ה, stets התים, Hhittim, geschrieben; aber die Hetiter auf Cypern heißen in phönizischen Inschriften und auch in den biblischen Büchern abwechselnd bald mit stärkerer Aussprache des ersten Buchstabens Chetiter כתים, Chittim, bald mit Aspiration desselben Hhetiter, חִתִּים. Im A. T. kommen drei Stellen vor, in denen die Insel Cypern התים genannt wird, wo freilich die jetzt gangbare Auslegung den palästinensischen Stamm der Hetiter versteht. Die erste findet sich Richt. 1, 26. Hier wird erzählt, daß nach Eroberung der Stadt Luz durch die Israeliten ein Bürger von Betel mit seinem ganzen Geschlechte ausgewandert sei in das Land der Hetiter, wo er eine Stadt baute, welcher er den Namen der in Canaan gelegenen Mutterstadt Luz gegeben habe. Diesen Namen führe, wird erzählt, diese Kolonie noch jetzt, bis auf die Zeit des Referenten. An dieser Stelle haben schon Eusebius und Hieronymus im Onomastikon unter dem Lande Hetiter Cypern verstanden, und wer bedenkt, daß diese Insel anderswo das Land der Chetiter heißt

(Jes. 23, 1), daß ferner nicht mit der entferntesten Wahrscheinlichkeit ein anderes Land dieses Namens weder in noch außerhalb Canaan nachzuweisen ist, wird nicht anstehen dieser Auslegung seine Beistimmung zu geben. Freilich läßt sich auf der Insel Cypern keine Stadt Luz nachweisen, allein die alten Ortsnamen dieser stark bevölkerten Insel sind nur noch einem geringen Theile nach bekannt und häufig sind dieselben, seitdem griechische Sprache und Cultur die phönizischen Elemente dort verdrängt hat, durch griechische ersetzt, so daß die Unbekanntschaft des cyprischen Luz, vielleicht eines unbedeutenden Ortes, die Existenz desselben nicht in Frage stellen kann. Dazu kommen noch zwei andere Stellen, in denen Könige der Hetiter erscheinen: I. Kön. 10, 28. II. Kön. 7, 6. Nach der ersten Stelle erhalten sie durch Salomo's Händler ihre Rosse aus Aegypten und nach der andern werden ihre und der ägyptischen Könige Heere als muthmaßliche Verbündete der israelitischen Könige angeführt. Auch an diesen beiden Stellen können nur cyprische Könige gemeint sein. Denn daß im israelitischen Gebiete damals noch Königreiche von jenen alten Landesbewohnern sollten gewesen sein, wie man annimmt, läuft so sehr aller Geschichte zuwider, daß man sich wundern muß, daß eine solche Vermuthung nur gewagt werden durfte. Wurden doch die alten Landesbewohner, welche mitten unter den Israeliten zurückgeblieben waren, schon größten Theils im Zeitalter der Richter unterjocht und diejenigen, welche an einzelnen Punkten des Landes sich noch später gehalten hatten, namentlich die Hetiter, wurden sämmtlich von Salomo verknechtet und auch ihre Nachkommen zur ewigen Knechtschaft bestimmt. „Alles Volk — heißt es — welches übrig geblieben war von den Amoritern, den Hetitern, den Pheresitern, den Hevitern, den Jebusitern, die nicht von den Söhnen Israels waren, ihre Kinder, welche übrig geblieben waren nach ihnen im Lande, welche die Söhne Israels nicht hatten ausrotten können, die machte Salomo zu Frohnknechten bis auf diesen Tag

I. Kön. 9, 20 — 21. Von Königreichen der Hetiter in Palästina kann also gar nicht Rede sein, um so weniger, da selbst bei der Eroberung des Landes durch die Israeliten deren nicht einmal erwähnt werden. Dem Josephus war dieses schon klar, weswegen er an beiden Stellen Könige anderer Gegenden versteht. An der einen Stelle hat er החים ganz richtig als כחים aufgefaßt, nur gibt er dem Worte die Bedeutung, welche es erst im spätern jüdischen Sprachgebrauch hatte, nämlich Inselbewohner*); an der andern Stelle wohnen ihm die Könige der Hetiter jenseits des Euphrats**), eine Deutung, wozu ihn die Erwähnung derselben neben den Syrern veranlaßt hat. Daß diese Hetitischen Reiche auch nicht im nördlichen Palästina lagen, wo andere sie gesucht haben, ohne auch nur einen scheinbaren Grund dafür anführen zu können, hätte schon ein flüchtiger Blick auf die zweite Stelle lehren können, der zufolge die von Norden her nach Samarien gekommenen Syrer, welche damals den Norden Palästinas erobert hatten, vermuthen, daß von der entgegengesetzten Seite her die von den Israeliten in Sold genommenen Könige der Hetiter und der Aegyptier im Anmarsche seien, wo also schon die Verbindung mit den von der Seeküste her erwarteten Aegyptiern darauf führen konnte, daß an keine im nördlichen Palästina gelegenen hetitischen Königreiche zu denken sei. Wenn sonst noch meine Erklärung der Empfehlung bedarf, so gebe ich zu bedenken: 1) daß „die Könige der Hetiter,“ welche an beiden Stellen genannt sind und deren hiernach zu schließen, nicht wenige oder doch mehrere waren, sich nirgend anderswo in der Nähe von Palästina nachweisen lassen, als in den neun Königen***) auf der Insel der Chetiter, oder auf Cypern, wo auch Jeremia ihrer schon gedenkt (25, 22); 2) daß, wie ich hier nur andeuten kann, die in Cyprus

*) Ioseph. Flav. Antiq. IX, 4, 5.

**) l. c. VIII, 7, 4.

***) Plin. V, 35. Mela. II, 7.

angesiedelten Griechen Söldner auch den Phöniziern, insbesondere aber ihre Schiffe von Alters her den Aegyptiern stellten. Es kann z. B., um nur eins zu erwähnen, einem aufmerksamen Ausleger nicht entgehen, daß jene viel besprochenen „Schiffe von der Seite der Chittäer", welche gleichzeitig den Assyrern und den Hebräern Verderben bereiten sollten (Num. 24, 24), keine andere sein können, als die, von den Cypriern für den palästinensischen und assyrischen Heerzug des Pharao Necho ausgerüstete Flotte (Vgl. II. Kön. 23, 29). Schließlich sei noch bemerkt, daß auch die hetitischen Weiber Salomo's (I. Kön. 11, 1) nicht palästinensische sein können, sondern für Cyprierinnen zu halten sind, weil Salomo gewiß seine Frauen nicht von den hetitischen Fröhnern nahm, und weil auch nach ausdrücklicher Angabe diese Frauen Ausländerinnen waren, weswegen denn auch a. a. O. neben den Hetiterinnen auch nur andere Ausländerinnen einzeln namhaft gemacht werden.

Nach dem erwiesenen Zusammenhange der Hetiter in Palästina und in dem anliegenden Cypern, als der ältesten Bewohner in den beiden Ländern, liegt es uns sehr nahe zu vermuthen, daß zwischen den Colonisationen dieses Volkes in Cypern und der Einwanderung anderer Völkerschaften in Palästina ein Causalzusammenhang Statt finde. Cypern war für die Bewohner des gegenüberliegenden Festlandes stets ein Zufluchtsort im Kriege.

Wir haben bereits aus dem Buche der Richter einen Fall nachgewiesen, daß eine Tribus (משפחה) aus Luz, nach Eroberung dieser Stadt durch die Israeliten, nach Cypern ausgewandert ist und hier eine Colonie stiftete, die den Namen von der verlassenen Mutterstadt erhielt (Richt. 1, 26). Gleichzeitig damit wird die Stiftung von Paphos gesetzt*), welches von Askalon aus gegründet wurde**). Ferner

*) Vgl. Syncell. Chronogr. p. 299 edit. Diudorf. mit Euseb. Chron. P. II, p. 115 edit. Aucher.

**) Herod. I, Ios. Pausan. I, 14.

weisen noch manche Ortsnamen in Cypern auf gleichnamige in Palästina hin, von denen sie, nach allen Analogieen zu urtheilen, genannt worden sind, z. B. Golgos, d. i. mit der gewöhnlichen Elision des l in letzter Sylbe Golgol, wie in der alten Aussprache Gilgal am Jordan heißt; Amathus, unstreitig das phönizische Hamath, Elmaion auf Cypern und Baalmeon (Jos. 13, 17). Noch später, während der chaldäischen Eroberungen in Palästina, pflegten sich die Küstenbewohner zu der nahen Insel zu wenden, wo sie die gewünschte Sicherheit fanden (Vgl. Jes. 23, 12). So dürfen wir denn wohl annehmen, daß die hetitischen Urbewohner durch gewaltige Erschütterungen, welche Palästina schon vor Invasion der Israeliten durch Völkerwanderungen erlitten hat, aus dem Lande gedrängt worden sind, wo daher schon in mosaischer Zeit nur noch einzelne Abtheilungen nachweisbar sind.

Statt der Hetiter tritt erst in der mosaischen Zeit als der mächtigste Stamm der Canaaniter das kriegerische Volk der Amoriter auf. Während die Nachrichten über die Pheresiter und Heviter nur dunkele Winke enthalten, daß diese beiden Stämme schon in sehr früher Zeit mitten unter einer ältern Bevölkerung an einzelnen Punkten des Landes ansässig geworden sind, zeigt sich bei den Amoritern noch recht deutlich, daß sie erst in einer Zeit, die der mosaischen nicht lange voranging, über das diesseitige und jenseitige Jordanland sich verbreitet haben. Im jenseitigen Jordanlande, wo sie zuerst sich festgesetzt zu haben scheinen und welches aus diesem Grunde wohl den Namen „Land der Amoriter" führt (Richt. 10, 8), besaßen sie das spätere Gebiet der israelitischen Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse, wo sie zwei große Reiche gestiftet hatten, das südliche, mit der Hauptstadt Hesbon, vom Arnon bis zum Jabbok (Richt. 11, 22. Num. 21, 13. 34), das nördliche mit der Hauptstadt Edrei vom Jabbok bis zu Hermon (Num. 21, 33 ff. 32, 33 ff. Jos. 12, 5). Noch kurz vor dem Einfall der Israeliten hatten sie auf der linken Jordan-

seite das Gebiet der Moabiter südlich vom Arnon erobert und verwüstet (Num. 21, 26), so daß, mit Rücksicht auf diese Eroberung, als ihre südliche Gränze einmal die edomitische Stadt Petra angegeben ist (Richt. 1, 36). Indessen waren sie, wie man aus den großen Anstrengungen der Israeliten zu ihrer Unterjochung sieht, noch mächtiger im diesseitigen Jordanlande. Der ganze südliche gebirgige Theil des Landes hatte von ihnen den Namen „Gebirge der Amoriter" und sie wohnten bis zum letzten Gränzpunkte Canaans am Südende des todten Sees (Deut. 1, 19. 20. Jos. 11, 3. 10, 5. Richt. 1, 36 vgl. Num. 34, 3. 4). Nördlich waren einzelne Abtheilungen von ihnen vorgedrungen bis in Mittelpalästina, wo sie namentlich Sichem inne hatten (Gen. 48, 22 vgl. Richt. 1, 35). Gegen die Meeresküste hin besaßen sie noch später einen Theil des Gebietes von Dan (Richt. 1, 34), so daß also das ganze spätere israelitische Gebiet, mit Ausnahme des nördlichen und westlichen Theils, mehr oder minder ausschließlich von ihnen besetzt war. So bedeutend war dieses Volk geworden, daß die übrigen Stämme, besonders im Süden, bereits anfingen unter den Amoritern sich zu verlieren, weswegen denn die sämmtlichen vorisraelitischen Landesbewohner wohl als Amoriter bezeichnet (Gen. 15, 16. II. Sam. 21, 2. Amos. 2, 9), oder neben ihnen als dem mächtigsten Stamme nicht mehr einzeln genannt werden (Jos. 24, 18).

Unter diesen Umständen würde es unbegreiflich sein, daß die ältesten Nachrichten über die patriarchalische Zeit diesen später wichtigsten Stamm der Canaaniter noch gar nicht kennen und eben so wenig würde erklärbar sein, warum der in jüngerer Zeit numerisch unbedeutende Stamm der Hetiter regelmäßig vorgezogen wird, wenn das Volk der Amoriter seine Bedeutsamkeit nicht erst später und zwar nach jenen erlangt hätte. Was sich so aus allgemeinen Rücksichten ergibt, läßt sich auch überall im Einzelnen nachweisen. Die Amoriter erscheinen an allen Orten als spätere Eindringlinge, mögen sie nun von Osten nach Palästina gekommen

sein oder, wie andere vermuthen, aus dem südlichen Juda weiter vorgerückt sein. Im jenseitigen Jordanlande werden in alter Zeit an den spätern Sitzen der Amoriter ältere Stämme genannt (Gen. 14, 5). Im südlichen Juda und namentlich in Hebron, wo später die Amoriter wohnten (Jos. 10, 5 vgl. Gen. 14, 13) saßen in Abrahams Zeit die Hetiter, die ausdrücklich als Landesbewohner bezeichnet sind (Gen. 23, 12). In Mittelpalästina finden wir in alter Zeit zu Sichem die Heviter (Gen. 34, 2); aber eine spätere Quelle versetzt dorthin die Amoriter (Gen. 48, 22 vgl. Richt. 1, 34). Zwar werden sie regelmäßig als canaanitischer Stamm gezählt; aber dieses beweiset nur, daß sie lange genug in Canaan feste Sitze inne gehabt hatten, um den Landesnamen auch auf sie zu übertragen. Daß sie aber noch in der historischen Tradition von den Canaanitern in einem weitern Sinne des Wortes wohl unterschieden wurden, lehrt deutlich die Stelle Richt. 1, 34. 35. 36, wo Amoriter von ihnen scharf geschieden sind (vgl. V. 27—31). Endlich machen auch ihre Wohnsitze sie noch als Eindringlinge kenntlich. Sie haben nämlich fast das ganze Land, mit Ausnahme der flachen Gegenden, inne und führen unstreitig deswegen auch den Namen אמורי (von אמיר, Bergspitze). Im flachen Lande dagegen treffen wir in Josuas Zeit die Canaaniter, wo demnach dieselbe Erscheinung bemerklich wird, wie später bei den Israeliten, welche gleichfalls anfänglich nur in den gebirgigen Gegenden, wo persönliche Tapferkeit den Kampf entscheidet, den Eingebornen gefährlich waren, dagegen in den oberen Landstrichen, wo die cultivirten Landesbewohner durch ihre Rosse, Streitwagen und Kriegskünste sich stets überlegen zeigten, keine Eroberungen machen oder dieselben auf die Dauer behaupten konnten. Vgl. Richt. 1, 14. 17.

Die beiden noch übrigen Stämme der Canaaniter im Binnenlande, die Girgesiter und Jebusiter, waren unbedeutend. Die erstern werden daher bei der Aufzählung der einzelnen Stämme meistens ausgelassen (Exod. 3, 8. 17.

13, 5. 23, 23. 33, 2. 34, 11. Num. 13, 29. Deut. 20, 17. Jos. 11, 3. 12, 8 u. a. St.), und die andern fast ohne Ausnahme dann an letzter Stelle genannt. Jene scheinen aus dem jenseitigen Lande des Jordan herübergekommen zu sein, wie bereits bemerkt worden ist; diese aber, die Jebusiter, werden wohl nur darum als ein einzelner Stamm so oft unterschieden, weil sie allein von allen Canaanitern im südlichen Palästina bis in die Davidische Zeit sich unabhängig erhielten (II. Sam. 5, 6. ff.) und dadurch eine größere Bedeutsamkeit erlangten. Sie waren unstreitig eine Tribus des Stammes der Amoriter, wie ihre feindliche Stellung zu andern Stämmen und die ausdrückliche Angabe, daß der König von Jebus ein Amoriter war (Jos. 10, 1 ff.) schließen lassen.

So fehlt es nach allem Gesagten nicht an zahlreichen Spuren der mannichfachsten Art in den alttestamentlichen Büchern, daß die einzelnen Volksstämme, welche in mosaischer Zeit in Palästina wohnten, ursprünglich nicht ein einziges eng verbundenes Volk bildeten, welches zu gleicher Zeit eingewandert wäre, wie man bisher anzunehmen gewohnt war; sondern es stellt sich bei einer genauern Beachtung der geschichtlichen Nachrichten das Resultat unzweideutig heraus, daß diese Stämme erst allmählig eingewandert sind und den Collectivnamen Canaaniter, womit die Israeliten sie bezeichneten, erst zu einer Zeit erhalten haben, wo sie bereits seit lang her im Lande ansässig waren. Von woher diese noch in mosaischer Zeit zum Theile scharf geschiedenen Stämme eingewandert sind, das wissen wir freilich nicht mehr aus bestimmten historischen Nachrichten. Allein andere geschichtliche Analogieen können darüber nicht in Ungewißheit lassen. Wir kennen Palästina noch im Zeitalter der Richter als ein Sammelplatz verschiedener Völker, die hier in ihren Wanderungen im Westen vom mittelländischen Meere, im Norden von dem Gebirge, und wiederum im Süden von der Wüste festgehalten, zugleich angelockt durch die Anmuth und Fruchtbarkeit des Landes, hier feste

Wohnsitze zu erringen suchten. Theils kommen diese Völker aus den nördlichen Ländern, wie die Syrer (Richt. 3, 8 ff.) und früher die Hebräer; theils strömen sie „in Schaaren, wie Heuschrecken“ aus den Wüsten des Ostens, wie die Midianiter (Richt. 6, 5 ff.); theils dringen sie vom Süden her vor, wie die Amalekiter (Richt. 6, 3), oder sie werden aus Aegypten zurückgedrängt, wie die Israeliten und vor ihnen die Hyksos, und suchen dann in dem nächstgelegenen Palästina die verlornen heimathlichen Sitze wieder zu gewinnen. Solche Analogieen sind auch für die canaanitische Urzeit, bis wohin unsere geschichtlichen Nachrichten nicht reichen, maßgebend, und lassen uns nur schließen, daß in einer Zeit, welche über die erste Staatenbildung hinausgeht, ähnliche Erscheinungen dort schon vorgekommen waren.

Zur Methodologie der Theologie

von

Ludwig Anton Muratori.

(Schluß.)

S. 5 Jahrgang. N. F. 2 Heft. S. 54.

Da diese so beschaffenen neuen Ansichten eingeführt worden und geduldet werden, so ist es mindestens nützlich sie zu kennen, und weil eine derselben, wenn sie modifizirt und nachdem sie von gewissen rohen Ausdrücken befreit worden, geeignet ist, viele Schwierigkeiten zu heben, welche sich ergeben, wenn man die dem Menschen nöthige Gnade mit der dem Menschen wesentlichen Freiheit in Einklang bringen will: so muß man wohl verstehen und klar machen, was man unter den Worten göttliche Gnade und Willensfreiheit zu denken habe und was die Kirche immer darunter verstanden hat. Denn auch die Pelagianer bedienten sich des erstern und die strengen Nachfolger des Calvin bedienen sich des Letztern. Man erkläre genau die Bedeutung dieser

Worte: sufficiens und efficax, sensus divisus und sensus compositus, von Nothwendigkeit und Freiheit und anderer dergleichen Redensarten und Unterscheidungen. Unter diesen Ausdrücken, mit denen man mehre verschiedene Begriffe verbinden kann, können sich Ansichten verbergen, welche der katholischen Lehre widersprechen; oder auch sie können gar nichts besagen, obgleich sie auf den ersten Blick etwas zu sagen scheinen. Und wollte Gott, Niemand mißbrauchte dieselben, und man hätte nicht zu befürchten, daß sie, wenn man das, was man darunter versteht, aufrichtig bekennte, nicht blos auf einen leeren Schall hinauslaufen, sondern daß sie nicht überdies noch andern Anstoß rücksichtlich der Lehren gäben, und daß unter den Lehren Einzelner nicht auch die Meinungen des Pelagius und der Semipelagianer oder des Jansenius und des Calvins sich befänden. Aber viele irren und viele werden irren, weil sie die bezeichneten Materien blos nach irgend einem Scholastiker oder nach der Ansicht einer besondern Schule studiren, welche in einer bestimmten Meinung schon befangen ist. Sie bekümmern sich auch gar nicht um die ältere und neuere Geschichte der Controversen, und geben sich wenig Mühe, den wahren Sinn der Kirche, der h. Väter, der Konzilien sorgfältig zu ermitteln und diesen von den Meinungen der Neuern zu unterscheiden. Ja es gibt sogar welche, die nicht immer die gebührende Achtung gegen die Väter haben, indem sie in ihrem Herzen glauben und zuweilen auch verlauten lassen, mehre Väter brauche man nicht hochzuschätzen und man müsse in der Lehre, in der Disciplin und insbesondere in der Moral den neuern Theologen folgen, und die sich wundern, wenn sie zuweilen in den Werken der Väter lesen und die wunderbaren, kühnen oder neuen Kunstausdrücke, Distinktionen und Fragen ihres kleinen modernen Reiches nicht finden, was sie dann der Mangelhaftigkeit und der Unwissenheit der Alten ohne Weiteres zuschreiben. Andere hingegen fehlen und werden fehlen, weil sie in der That sich mit dem Studium der Väter beschäftigen

und Einem oder Anderen unter ihnen mehr Ansehen zuschreiben, als er verdient, und dasselbe hernach mißbrauchen, jedes einzelne Wort desselben für eine kirchliche Entscheidung nehmen: die eine Abneigung gegen alle Scholastiker haben: die nicht bemerken, daß man einzelne Lehren der h. Väter nach andern Stellen derselben und nach dem Sinn der Kirche deuten und nicht Alles buchstäblich und ohne Rücksicht auf ihre Intention, welche anderweitig klar ist, nehmen müsse; daß in einigen, unter den Vätern selbst, zweifelhaften Punkten, auch wir entweder unser Urtheil suspendiren oder als Richter urtheilen müssen, wie es für den Sinn und den Zweck der Kirche und die gesunde Vernunft am schicklichsten ist.

Der Gegenstand ist von großem Umfange und kann mit wenig Worten nicht abgethan werden. Deswegen verweise ich diejenigen, welche sich um den besseren Geschmack bekümmern, auf verschiedene vortreffliche Schriftsteller, welche entweder beiläufig oder ex professo über die rechte Behandlungsweise der Theologie geschrieben haben. Und wenn keinen andern, so mögen sie sich mindestens einen Autor anschaffen, dessen Werke nicht schwer zu haben sind, nämlich den Melchior Canus, den Quintilian der Theologen, einen freien Mann, ja der in einzelnen Ansichten zu frei ist, der weit vom Aberglauben entfernt, und die nützlichsten Vorschriften für den gibt, der sich mit dem Studium der Theologie befaßt. Endlich wäre es gut, wenn die Italiener nachforschten, woher es komme, daß seit so langer Zeit die Schriftsteller unseres Landes wenig oder nichts von Bedeutung in der Theologie hervorgebracht haben und nichts hervorbringen, es sei denn zufällig eine Theologie der Sitten (Teologia de' costumi), worin einige sich von andern Nationen durch kühne Meinungen nicht haben übertreffen lassen, die der menschlichen Natur nur gar zu bequemen, aber wenig empfehlenswerthen Lehren schmeicheln, indem sie den Rath und das Beispiel des Apostels vergessen, der also an die Thessalonicher schreibt: Ita loquimur, non quasi hominibus placentes, sed Deo, qui probat corda nostra. Neque enim aliquando fuimus in ser-

mone adulationis, sicut scitis neque in occasione avaritiae (Deus testis est) nec quaerentes ab hominibus gloriam, neque a vobis neque ab aliis.

Gewiß ist, daß an unseren Universitäten viele Lehrstühle der Theologie sind; die Mönchsklöster haben ihre eigenen; die Anzahl der Lehrer ist, wenn sie gezählt werden, heutzutage nicht geringer, wie früher. Es ist kein Mangel an Ketzern, die zu widerlegen, und wir sehen fast jeden Tag neue entstehen. Auch selbst unter den Katholiken kommen Irrthümer zum Vorschein, welche wir vor andern benachbarten Nationen angreifen und widerlegen müßten, da in unserer Mitte durch die göttliche Fürsehung das oberste Tribunal der Kirche, der Mittelpunkt der Einheit, errichtet worden; mindestens müßte man den gelehrten Eifer derjenigen, welche jenseits der Berge wohnen, unterstützen, um sie zu überwinden. Ueberdies ist es immer nützlich, daß Viele und in vielen verschiedenen Ländern die Vertheidigung der Wahrheit und der Kirche übernehmen, weil eine solche Uebereinstimmung so verschiedener Kämpfer und ihrer Waffen auf eine bewundernswürdige Weise dazu beiträgt, die Guten zu ermuthigen und die Uebelwollenden zu zerstreuen; und weil das, was einer nicht zu Wege bringt, dem Andern gelingt, nach der Verschiedenheit der Gaben, welche der h. Geist austheilt. Aus diesen Gründen also, und um die katholische Lehre unter uns unversehrt zu bewahren, und den Geist der Christen mit den besten Grundsätzen zu nähren, und uns alle zu bewaffnen gegen die Angriffe der Häretiker und um die Gewissen gut zu leiten, und um die h. Schriften auszulegen und um dem Volke zu predigen und die Mißbräuche, das Sittenverderben und den Aberglauben auszurotten: um dessenwillen darf Niemand jetzt weniger wie früher die Nothwendigkeit und den Nutzen verkennen, auf eine bessere Theologie zu achten und viele und vortreffliche Gottesgelehrte zu erhalten. Diese sind weit nützlicher für das Christenthum, als so viele Juristen, welche wenigstens früher die italienischen Universitäten berühmt gemacht haben, jetzt

aber sind ebenfalls einige solcher Männer, welche so etwas leisten. Die Theologen aber können diesen Dienst und noch weit größere Dienste leisten, wenn sie wohl unterrichtet und gelehrt und vernünftig sind, wie diejenigen, welche treue und weise Räthe der Kirchenfürsten sind oder es sein sollten. Denn auch sie sind durch ihre Weisheit starke Stützen der wahren Religion. Und doch sehen wir seit langer Zeit einen großen Mangel an ausgezeichneten theologischen Werken, welche von unserm Volke ausgegangen wären. Woher kommt doch diese betrübte Erscheinung? Wem haben wir dieses zuzuschreiben? Ich will dies hier nicht untersuchen, weil ich fürchte auf Dinge zu stoßen, welche für mich schmerzlich wären, deren Veröffentlichung Andere aber mit Schamröthe bedecken würde. Genug daß ich darauf hingewiesen habe, was wir wünschen müssen, genug daß sich dasselbe auch von den Erklärungen der h. Schrift sagen läßt, ich meine nicht die allegorischen, ascetischen und mystischen Schrifterklärungen, deren wir genug haben, sondern die Litteral-, die gelehrten und kritischen Schrifterklärungen, an denen wir heutzutage Mangel haben, damit man in der Folge ein wenig mehr Bedacht auf das nehme, was uns Noth thut, und damit der Ruf der Italiener einen mächtigen Reiz habe, diesem Mangel abzuhelfen.

Unsere Landsleute werden sich noch mehr aufgefordert fühlen, sich mit dem Studium der polemischen und positiven Theologie zu befassen, wenn ihnen begreiflich gemacht worden, daß man aus Unkenntniß derselben in manche Uebelstände und Irrthümer geräth, vor denen uns oft die Scholastik allein nicht sicher zu stellen pflegt, vielleicht weil sie weniger umfassend oder in vielen Punkten zu wenig mit den Streitfragen der jetzigen Ketzer in Berührung ist. Wie können wir z. B. sicher sein in Mitten so vieler Abgründe, welche sich von beiden Seiten neben der bereits erwähnten Frage über die Gnade und die Willensfreiheit erheben, wenn wir nicht studiren, was so viele Konzilien und h. Väter vor uns gegen die verschiedenen Irrlehren gelehrt haben? Im

Punkte der Verehrung und der Lobpreisungen der Heiligen, im Punkte der Verehrung der Bilder und der seligsten Jungfrau, bei der Anwendung so vieler anderer frommer Gebräuche, bei der Bestimmung der Autorität, welche entweder geistlichen oder weltlichen Fürsten zukommt, in Betreff des Ansehens einzelner Bücher und in ähnlichen andern Punkten kann man fehlen, und es wird jetzt darin von einzelnen Ignoranten, ja auch selbst von solchen gefehlt, welche sich zu Lehrern über andere aufwerfen. Ganz anders aber würden diese Katholiken handeln und denken, eine ganz andere wohlgeordnete Andacht, eine Gott wohlgefälligere Frömmigkeit würden sie lehren; sie würden nicht sich selbst und Andere irre führen, wenn sie sich einiger Maßen mehr mit der theologischen Controverse bekannt machten, welche in der römisch-katholischen Kirche gelehrt wird, nicht blos zu dem Zwecke gelehrt wird, um die Ketzer zu widerlegen, sondern auch uns selbst vor dem Aberglauben und vor materialen und formalen Irrthümern zu bewahren. Man würde nicht zuweilen selbst auf den Kanzeln so schwache und unbesonnene und vom blinden Eifer getriebene Menschen hören, welche irrige und dem katholischen Glauben widerstreitende Lehren vortragen; ein Umstand, der auch noch in unsern Tagen einen einsichtsvollen und eifrigen Hirten veranlaßt hat sich zu erheben und die Verstöße, welche ein Miethling auf der Kanzel gemacht hatte, auf der Kanzel selbst wieder gut zu machen. Es ist hier der Ort nicht, zu untersuchen, wie die scholastische Theologie nützlicher gemacht werden könne; aber nichtsdestoweniger will ich doch bemerken, daß sie leicht nützlich werden wird, wenn sie als ein Hülfsmittel zur Dogmatik gelehrt, und wenn ihr die positive Theologie fleißig zu Grunde gelegt wird.

Es ist übrigens ein kühnes Martyrthum für den, der darin verwickelt wird und ein unangenehmes Schauspiel, welches wir erblicken, wenn man an einzelnen Büchercensoren und an andern Personen von Ansehen Flecken findet, die, indem sie gewisse Lehren, welche von der wahrhaften Theologie

verworfen werden, und gewisse Volksmeinungen und Volksgebräuche, welche mit der reinen Lehre in Widerspruch sind, frei durchgehen lassen, nur zu große Schwierigkeiten machen, andre Ansichten durchzulassen, welche in der That mit der Lehre der Kirche und mit einer solideren Gelehrsamkeit in Uebereinstimmung sind. Hätten diese guten Leute je den Häretikern in's Auge geschaut, oder hätten sie in ihren Schriften oder in den Erwiderungen von unserer Seite die Waffen kennen gelernt, und wüßten sie, was besonnene Controversisten und die wahren und umsichtigen Gelehrten über gewisse Punkte lehren: gewiß, dann würden sie in Ansehung gewisser Meinungen, welche ihnen zu neu vorkommen und welche ihnen sehr gefährlich zu sein scheinen, gar keine Schwierigkeiten finden; ja sie würden finden, daß sie wahr, wohl begründet und mit der gesunden Lehre nicht im mindesten im Widerspruche seien. Die Rücksicht aber, welche wir mit der Schwachheit, oder mit der Ignoranz haben müssen, veranlaßt uns auch hier gar keine Beispiele von solchem Unfug vorzubringen.

Im Uebrigen aber müssen wir annehmen, daß jene Wirkungen einer so wenig geübten Erfahrung ihrer Diener den Kirchenfürsten selbst mißfallen, und daß sie angelegentlicher als wir wünschen, es möge schlechthin kein Mißbrauch von jener Autorität gemacht werden, welche sie ihren Untergebenen ertheilen. Wir wissen auch, daß es nicht immer in der Gewalt des Hauptes steht, gute Arme zu haben, und wenn zuweilen die Arme ihren Dienst nicht gehörig verrichten, so muß man nicht sogleich den Leib tadeln, an dem sie sich befinden, und das Haupt, dem sie dienen sollen. Ich sage noch mehr: die Diener selbst verdienen nicht selten Entschuldigung und unser Mitleiden, wenn sie zu rigoristisch werden und die Gränzen der Mäßigung überschreiten. Denn da sie strenge Rechenschaft über das geben müssen, was sie gutheißen: so wollen sie sich lieber der Gefahr aussetzen, gute und wahre Lehren nicht gutzuheißen, als schlechte und falsche passiren zu lassen; weil das erstere ihnen selbst, das letztere aber blos

den Schriftstellern Nachtheil bringen kann. Nichtsdestoweniger muß man doch wünschen, daß die Weisheit und Liebe der Vorsteher im Volke und in der Kirche wachsamer wären, damit Niemand auf dem gedachten Wege ein Unrecht widerfahre, was am leichtesten dann geschieht, wenn man der gerechten Vertheidigung weder Zeit noch Gelegenheit läßt. Man müßte nicht zugeben, daß die Feinde der katholischen Kirche stark und stolz würden unserer Unwissenheit wegen, aber so, daß die Gelehrten nicht in Verzweiflung gerathen wegen der vielen Plackereien, denen man sie aussetzt, und welche täglich zunehmen. Einige Schriftsteller beklagen sich nicht ohne Grund über das harte Verfahren, welches man gegen ihre gedruckten Schriften, oder die gedruckt werden sollten, eingeschlagen hat. Möge man bedenken, daß, wenn man heutzutage gewisse Bücher gewissen Censoren übergibt, dies eben so gut ist, als wären sie schon ohne Erbarmen verdammt, und daß es überdies, da nicht alle Censoren in einer bestimmten Materie gründlich erfahren sind, obgleich sie in andern Dingen sehr gelehrt sein mögen, so gut als gar keinen gibt, welcher die Partei des angeklagten Schriftstellers übernähme, für ihn aufträte und genau auf alle Rathschläge der christlichen Nächstenliebe hörte. Ja gewöhnlich glaubt man sogar, wenn Jemand ein Buch übergeben wird, um sein Gutachten über dasselbe abzugeben, es sei die Pflicht des Censors dasselbe anzuklagen, und nicht vielmehr es zu vertheidigen, und dieses sei allein der Weg, nicht aber jenes, Ehre einzulegen und Eifer, Fleiß und Kenntnisse an den Tag zu legen und sich dadurch die Achtung eifriger Hirten zu erwerben. Allein die Frage über Gebrauch und Mißbrauch der Macht und der Willkühr der Richter, besonders in dem angegebenen Punkte, fordert eine besondere Abhandlung, und nur derjenige wäre fähig, diese zu schreiben, welcher, außer einer gesunden und umfassenden Gelehrsamkeit und Wissenschaft, eine große Welterfahrung besitzt, und der überdies die Nachtheile einsieht, welche eine zu große Beschränkung des Geistes nach

sich zieht; der wohl wüßte, daß namentlich in dieser Beziehung nicht blos die Kirche, sondern auch die Schriftsteller Rechte haben. Es würde dieses ihm aber wenig nützen, wenn er nicht zugleich besäße eine weise aber auch eine furchtlose Aufrichtigkeit, mittelst welcher er sowohl die Untergebenen als die Fürsten selbst nebst ihren Dienern, wie wir sie jetzt bedürfen, über ihre Pflichten belehrte.

Recensionen.

Die falsche Wissenschaft und ihr Verhältniß zu dem Leben. Von J. H. v. Wessenberg. Stuttgart 1844. Verlag von Paul Neff. 130 S. gr. 8. Preis 21 Silbergr.

„Eine Beleuchtung der Ergebnisse der dialektisch-spekulativen Bestrebungen und des Einflusses derselben auf das Leben ist Gegenstand der gegenwärtigen Schrift. Sie erstrebt keine Geringschätzung der Vernunft. Nur ein Wahnsinniger könnte sich das Auge ausstechen, um heller zu sehen. Sie ist auch weit entfernt, über den spekulativen Gebrauch der Denkkraft, welcher von Frage zu Frage, von Schluß zu Schluß fortschreitet, bis er sich im Unendlichen verliert, an sich selbst den Stab brechen zu wollen. Jeder wahre Gedanke ist dem Verfasser achtungswerth; mithin auch das Streben darnach. Nicht der Wissenschaft erklärt diese Schrift den Krieg, sondern den Schatten, die sich als wirkliches Wesen gebährden. Sie stellt nur in Abrede, daß Wissenschaft höhern Werth habe, als gewissenhafte Gesinnung und Reichthum, daß ihr für uns nicht gewisse Gränzen gesteckt sind, welche die Spekulation vergeblich zu überschreiten oder zurückzuschieben trachtet, und daß die Spekulation den sichern Weg zur gewissen Wahrheit, zumal in dem, was für uns das Wichtigste ist, darbiete. Sie sucht darzuthun, daß die einseitige Richtung des Geistes auf diese Spekulation die wahren Zwecke des Lebens und die Wahrheit selbst gefährde, während sie der Wahngläubigkeit weiten Spielraum öffnet, welche die Verheerungen im Gebiete des Wissens und des Lebens vollendet." In dieser Stelle, welche sich auf S. 14 findet, hat Herr von Wessenberg die Aufgabe seiner Schrift

selbst genau bezeichnet. Was die Art und Weise der Ausführung betrifft, so müssen wir unterscheiden. Dort, wo es sich um die Grundprinzipien der Philosophie, um die ersten Wahrheitsgründe handelt, und dies ist vornehmlich in dem ersten Theile der Schrift der Fall, zeigt sich ein Mangel an philosophischer Durchbildung, namentlich an sicherer Kenntniß der Seelenlehre. In dem andern, mehr auf das Leben bezogenen Theile, wird die Schrift weit interessanter, wahrer, nützlicher und geistvoller. Was jenen ersten Theil betrifft, so wollen wir die Wahrheit der meisten Ansichten, die darin vorkommen, nicht in Abrede stellen, sondern wir wollen nur sagen, diese Ansichten würden durch klarere philosophische Einsicht mehr Festigkeit gewonnen haben. Um eine Probe dieses, dem praktischen Leben zugekehrten Theiles zu geben, wollen wir nachfolgende lehrreiche Stelle mittheilen.

„Die Hauptquelle der falschen Wissenschaft und des Wahnglaubens ist vermessener Selbstdünkel; die Hauptstütze ihres Ansehens, die Unwissenheit der großen Menge; ihr Hauptmittel, sich Eingang und Geltung zu verschaffen — die dunkle, geheimnißvolle Sprache der Orakel. Die Bemerkung, daß es ein Wissen gebe, welches seinen Besitzer aufbläht, hat der Apostel Paulus nicht zuerst gemacht. Von den Sophisten des heidnischen Alterthums, wie von den Schriftgelehrten im Judenlande, war dies vor ihm bekannt. Es ist überall wahrzunehmen, daß nichts mehr mit Dünkel und eitelm Stolz erfüllt, als was an sich werthlos, gehaltlos, überflüssig oder bloßer Schein ist. Die nichtswürdigste Grillenfängerei, das Glänzen mit Paradoxen, der Spreu der Gelehrsamkeit, manche Gauklerkünste, die Geheimnißkrämerei bringen oft weit mehr Ruf, Celebrität, als ein nüchterner Beobachtungsgeist, gründliches Studium, Genie und Tugend. — Das zu große Vertrauen auf die Kraft der spekulirenden Intelligenz zur Erforschung der Wahrheit, ist dem Aberglauben eben so förderlich, als der Mangel an Gebrauch der Intelligenz. Nur der mäßige Gebrauch der letztern mit Mißtrauen gegen

ihre Ausschweifungen kann vor Aberglauben bewahren. Die Leichtgläubigkeit, die der Wahngläubigkeit den Weg bereitet, wird wesentlich durch die falsche Wissenschaft, vermöge deren man sich einbildet zu wissen, was man doch nicht weiß, befördert, und die fruchtbarste Mutter dieser falschen Wissenschaft war zu allen Zeiten die Schuldialektik. Nichts macht den Verstand stumpfer und ungeschickter zur klaren Auffassung der Dinge und träger zur Unterscheidung des Wahren und Falschen, als jene falsche Wissenschaft; wo sie überhand nimmt, hat jeder Gaukler und Charlatan, jeder Trödler des Aberglaubens gewonnenes Spiel. Stellt er sich doch mit den angeblichen Priestern der Wissenschaft auf eine Linie, und macht gleichen Anspruch auf Glaubwürdigkeit, ohne besorgen zu dürfen, durch sie widerlegt und als Täuscher zu Schanden gemacht zu werden. Wo die Wissenschaft zur Fechtkunst mit leeren Worten, zum Spiel dialektischer Spitzfindigkeit herabgesunken ist, wird sie immer von Vielen mißbraucht, um dem Wahnglauben durch mancherlei Krücken auf die Beine zu helfen. Wir sehen dann die sogenannten gebildeten Klassen oft noch mehr die Beute und den Spielball des Wahnglaubens und der ihn fördernden Täuschungskünste werden, als die Rohen, die in Unwissenheit Aufgewachsenen, da mit Rohheit und Unwissenheit der Gebrauch eines gesunden Verstandes wenigstens nicht unvereinbarlich ist. Dadurch soll der Unwissenheit keine Lobrede gehalten werden. Niemals hätten die Künste dialektischer Sophistik in Verbreitung und Festhaltung des Wahnglaubens jeder Art so allgemein ihr Glück gemacht, wäre nicht die Unwissenheit in solchen Dingen, deren Kunde Jedem für den Lebensberuf entweder nothwendig oder doch sehr vortheilhaft ist, in der Menge so groß, so ausgebreitet gewesen. Kein Wunder, daß die Anhänger sophistischer Trugweisheit sowohl, als die des abergläubischen Wahns von jeher die entschiedensten Gegner der Volksaufklärung waren. Die allgemeine Unwissenheit ist ihr Lebens-Element. Sobald sie verschwindet, geräth ihr Gewerbe in Abgang.

Daher der grimmige Lärm der philosophischen Allwisser, Marktschreier, Quacksalber, Wunderkünstler, wenn eine Regierung es darauf anlegt, allgemein nützliche Kenntnisse Allen zugänglich und zum Gemeingut zu machen. — Die vermeintlichen Allwisser bilden sich ein, den Organismus der lebenvollen geistigen und sinnlichen Natur mechanisch construiren zu können, und sie vertreiben, so weit ihr Bereich geht, alles Lebendige aus der Welt. Sie machen die Menschen bald zum Automat, bald zum Skelet, bald zur Mumie.

Spinoza sagt mit vollem Grunde: „daß besonders diejenigen jeder Art von Aberglauben sich hingeben, die maßlos nach Unsicherm streben.“ Unsicher sind aber nicht nur alle zeitlichen Güter, sondern auch alle Erzeugnisse der Anmaßung der Wißbegier, das zu ergründen, was über unserm Erkenntnißkreis liegt. Die Philosophie hat zur Aufgabe, nicht das Unergründliche zu erforschen, sondern uns einen festen Haltungspunkt im Leben zu sichern, besonders im Kampfe mit Gefahren und den widrigen Schicksalen. Mit Unrecht wird die Vernunft blind, die menschliche Weisheit eitel gescholten, weil sie nicht das Unerforschliche offenbart und weil sie keinen sichern Weg zur Festhaltung des Eiteln und Nichtigen zeigt. Die sie so schelten, sind nur zu geneigt, die Faseleien der Einbildungskraft, Träume und Alfanzereien für göttliche Aufschlüsse zu halten und zu wähnen: Gott schreibe seine Beschlüsse nicht in den gesunden, lebendigen, wachen Geist, wohl aber in die Eingeweide der Thiere, oder verkündige sie durch Vögel, Träumer, Wahnsinnige. Da Solchen jede wahre Zuversicht für Diesseits und Jenseits fehlt, so nehmen sie ängstlich ihre Zuflucht zu Dingen, die ihre Furcht beschwichtigen sollen. Furcht ist das Element, in dem sie umhertappen.

Auch finden wir in der Geschichte derjenigen Vorstellungen vom Uebersinnlichen, die bloßes Erzeugniß, sei es der spekulirenden Denkkraft, sei es der Wahngläubigkeit, sind, ihnen selten den Geist der Duldsamkeit beigesellt.

Diejenigen, die aus diesen Quellen ihre religiösen Vorstellungen schöpften, sah man mehrentheils zu allen Zeiten sehr zu- und aufdringlich und höchst ungeneigt, sich mit Andern, die diese Vorstellungen nicht mit ihnen theilten, zu vertragen. Sie dünkten sich vor diesen bevorzugt, die Auserwählten. Dieser dünkelhafte Stolz, womit des grübelnden Verstandes falsche Wissenschaft eben sowohl als die unverständigste Wahngläubigkeit aufzublähen pflegt, scheint in den davon Eingenommenen alles Gefühl der eigenen Fehlbarkeit zu ertödten. Daher ihr spröder, abstoßender Starrsinn; daher ihr Hang zur Sektirerei, zur Absonderung von Andersdenkenden und gelegenheitlich auch zur Kränkung, zur Verläumdung, zur lieblosen Behandlung derselben Die Gebilde der Spekulation modeln sich eben so zu blinden Vorurtheilen, wie die Gebilde des Aberglaubens. Daher ihre zähe Ausdauer, wenn sie sich einmal Geltung verschafft haben. Die Dunkelheit und Verworrenheit der Sprache, des Ausdrucks, deren sich die Spekulation in ihren kühnen Flügen ebenso wie der Wahnglaube bedient, ist ihnen durch die Nothwendigkeit abgedrungen. Denn wie ließe sich für unklare Vorstellungen ein klarer Ausdruck finden?

Wenn die Spekulation einer Spinne gleicht, die den Menschengeist mit ihrem Gespinnst umwebt, so ist der Aberglaube einem Vampyr ähnlich, der der Seele allmählig aus allen Poren die Lebensgeister saugt.

Die große Gefahr der Verirrung hat in dem Gebiete der Vernunftspekulation den nämlichen Grund, wie im Gebiete der Gefühls-Schwärmerei. Die Gefahr liegt darin, daß die Einbildungskraft sich der Herrschaft, wie hier über das Gefühl, so dort über die Vernunft bemächtigt.

Ist einmal die Intelligenz durch eitle Spekulation und Sophistik verwirrt und getrübt, so kann sie gegen den Aberglauben keinen Schutz gewähren. Bei Völkern, wo die sogenannte Wissenschaft und Gelehrsamkeit sich viel darauf zu gut hält, daß sie blindlings mit der Stange im Nebel herumfährt, und wo die höchste Weisheit im dialektischen

Zank über Worte besteht, findet jeder abergläubische Wahn, wenn er sich nur in neblichte Worte kleidet, die gewogenste Aufnahme. Gleich üppigen Schlingpflanzen schießen sogenannte geheime Wissenschaften empor. Mit diesem Namen macht sich in den Kreisen der müßigen Afterkultur der Wahnglaube geltend, der darauf ausgeht, die wundergierige Leichtgläubigkeit zum Besten zu haben. Gerade das Unvermögen der Spekulation, wovon das Gefühl selbst in denen, die sich ihr am eifrigsten widmen, entstehen muß, treibt Viele in die dunkeln Irrgänge der geheimen Wissenschaften hinein, die im Grunde nichts anders als Versuche sind, den Wahnglauben, so gut es sich thun läßt, das ist scheinbar wissenschaftlich zu begründen. — Anhaltende Vertiefung des Geistes in abgezogenes Denken schwächt und beeinträchtigt die Aufmerksamkeit in der Beobachtung der Zustände des Gemüths und der Außenwelt. Daraus kann man sich die Zugänglichkeit mancher spekulativen Denker für gewisse Wahngebilde der Phantasie erklären. Nichts bewahrt dagegen besser vor Aberglauben, als gesunder Verstand und geistige und körperliche Thätigkeit, auf das Leben gerichtet. Alles, was den Gebrauch des gesunden Verstandes hindert oder stört, oder was Müssiggang, Weichlichkeit, Scheu der Anstrengung nährt, arbeitet dem Aberglauben in die Hände. Ebenso, was einen Ueberreiz verursacht. Alles dies stellt sich ein, wo die Spekulation ihre Schranken überschreitet. Die Dunkelheit und Unklarheit, in welche die Dialektik der Spekulation jederzeit verfiel, und deren Wolken sie nur dichter machte, je weiter sie ihre Anmaßung des Demonstrirens und Wissens des Unbegreiflichen trieb, haben aus der Philosophie selbst eine Geheimlehre gemacht, indem sie dem Wahn Eingang verschafften, daß dem Eingeweihten, aber auch nur diesem, das Verständniß ihrer Lehren gegeben sei. Dies benahm der Philosophie ihre Würde, während man sie mit einem falschen Ansehen (dem Mantel des Geheimnisses) umkleidete. Dem Reiz des Geheimnisses widerstehen Wenige, und sein vermeinter Besitz schmeichelt

der Eigenliebe über die Maßen. Auch das enge Bündniß, in welchem wir der abgefeimtesten Unsittlichkeit und dem albernsten Aberglauben neben einander begegnen, fand jederzeit in der Dialektik der Wort- und Begriffs-Weisen einen beredten Anwalt. Eine Weisheit, die der reinsittlichen Gesinnung entbehrt, und mit dem Schein von Wissen ohne Wissen sich brüstet, ist nie verlegen, Gründe aufzufinden, um das Unwahrste und Schlechteste zu beschönigen oder zu rechtfertigen. Wer weiß nicht, wie die Sophismen der Scheinwissenschaft in alter und neuer Zeit alle Albernheiten der Dämonologie, der Schwarzkunst, der Magie, Wahrsagerei, Sterndeuterei, Kabbala, Wundermacherei, Geisterseherei als wohlbegründet mit Erfolg in Schutz genommen haben, und wie es auf gleiche Weise der Casuistik gelungen ist, die Stimme des Gewissens in Hinsicht alles dessen, was rechtlos, unsittlich, lieblos und gottlos ist, zu beschwichtigen. — Alles vermeinte, eingebildete Wissen ist eben so gut ein Luxus, wie die buntscheckigen Gebilde des Wahnglaubens. Das erste ist der Luxus der Gelehrten, die andern der der Ungelehrten. Beide Arten von Luxus, die sich oft im nämlichen Individuum zusammengesellen, haben, zumal in ihrem ausschweifenden Maße, jederzeit den wahren Gütern und Zwecken des Lebens großen Eintrag gethan."

Nicht minder interessant sind die folgenden Abschnitte unserer Schrift. Namentlich der siebente*), welcher über die immer fühlbarer werdenden nachtheiligen Einflüsse der eingebildeten Wissenschaft auf alle Erkenntnisse und Lebenszustände handelt; der achte, worin gezeigt wird, die Zurückführung der Spekulation in ihre Gränzen, sei das rechte Mittel die

---

*) Der sechste enthält über die Scholastik manches Unrichtige. Eine Würdigung der einzelnen Sätze können wir aus Mangel an Raum nicht vornehmen, um so weniger, da die Beurtheilung der Staudenmaier'schen Dogmatik, welche sich ein großes Verdienst um die Pflege der falschen Wissenschaft erwirbt, sehr viel Raum einnehmen wird.

Erkenntnisse zu fördern, welche die Gesellschaft gegen die schlimmen Einwirkungen des Aberglaubens bewahren und die Hindernisse der Verbesserung ihrer Zustände beseitigen helfen.

Wir empfehlen die ganze Schrift, und insbesondere die angeführten Abschnitte, unsern Lesern sehr angelegentlich. Viele Ansichten, welche darin vorkommen, haben wir in dieser Zeitschrift früher bereits ausgesprochen, und wir freuen uns um so mehr, daß ein so berühmter und weltkundiger Mann, wie Hr. von Wessenberg, in gleicher Weise, zu gleichem Zwecke seine Stimme erhoben hat. Zwar geben wir uns der Hoffnung nicht hin, es werde diese Schrift diejenigen, welche die falsche Wissenschaft pflegen und dadurch das Leben, Zeit und Ewigkeit verwirren, von ihren Wegen zurückführen. Dazu ist die Stimme auch des begabtesten Sterblichen zu schwach. Eine Rückkehr ist dann erst zu erwarten, wenn sie, wie der verlorne Sohn im Evangelium, das väterliche Erbgut des Geistes in der Fremde ganz vergeudet haben, wenn sie sich von den Trábern ihrer falschen Weisheit nähren müssen und sie auch diese nicht einmal mehr haben können. Aber für diejenigen, welche noch staunend und bewundernd an den dunkeln Pforten dieser aufgeblasenen Weisheit stehen, ist diese Schrift nützlich; sie ruft ihnen nicht zu: Introite, nam et hic Dii sunt: sondern Introite, nam nihil aut parum intus est. Sie ist auch denen zu empfehlen, welchen die Leitung der Geistesbildung, besonders innerhalb der Kirche, anvertraut ist, damit sie die Gefahren erkennen, in welchen die wahre Wissenschaft und dadurch die wahre Moral, der wahre Glaube sich befinden.

Metaphysische Anthropologie vom physiologischen Standpunkte und ihr Verhältniß zu den Geheimnissen des Glaubens. Von Heinrich Wichart. Münster. Theissing. 1844. I. Theil: Metaphysik der Anthropologie. II. Theil: die heil. Sacramente in ihrem Verhältniß zum menschlichen Organismus.

Wir haben bei der Anzeige der Schrift des Hrn. von Wessenberg die Aufmerksamkeit unserer Leser auf die falsche Wissenschaft, welche ihre Herrschaft in Deutschland immer weiter ausbreitet, hingelenkt. Die vorgenannte Metaphysische Anthropologie, rechtfertiget den Tadel und die Befürchtungen des Hrn. v. Wessenberg auf das vollkommenste. Wenn diese Schrift an sich auch ein niederschlagendes Zeichen der Zeit ist: — denn was kann niederschlagender sein, als wenn solche Schrift auch nur einen Verleger findet — so kann sie nach unserm Dafürhalten dennoch ein besonderes Verdienst in Anspruch nehmen. Sie zeigt uns nämlich das Ziel, wozu die Wissenschaft hingeführt wird, in einem auffallenden Beispiele. Wüßte man sonst nicht, daß der Verfasser es ernst mit seiner Sache meinte: so könnte man annehmen, er habe die neueste sogenannte christliche Philosophie lächerlich machen wollen. Das aber ist das einzige Mittel hier Einhalt zu thun, daß diese Art Wissenschaft lächerlich gemacht werde, und nun da Niemand anders dieses bisher gethan, scheint sie diese Aufgabe selbst zu übernehmen. Auf demselben Wege, welchen wir Hrn. Wichart, einen katholischen Geistlichen, hier wandern sehen, folgt ihm eine bedeutende Anzahl katholischer Gottesgelehrten nach, und unter diesen auch Männer wie Staudenmaier, die nur nicht so offenherzig wie Hr. Wichart sind, und ihre Weisheit besser in ihrer „Worte leeres Was" zu verhüllen verstehen, als Hr. Wichart.

Wir werden uns auf eine Würdigung des Einzelnen nicht einlassen, weil dieses, wie der Leser bald entnehmen wird, ganz überflüssig ist, und beschränken uns daher blos

auf die Mittheilung einzelner Stellen, deren Zahl in infinitum vermehrt werden kann.

Die Aufgabe, welche sich diese Schrift gestellt, ist, zu zeigen, was der natürliche Mensch und was der übernatürlich wieder geborne Mensch sei, und welche Harmonie zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung bestehe. Wie dieses geschehen, worin diese Harmonie zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung bestehe, darüber mögen dem Leser folgende Stellen Auskunft geben. Wer die Profanation der Geheimnisse der Religion aber vollständig kennen lernen will, der muß das Buch selbst nachsehen. Man höre:

„Der Abfluß des Ohrenschmalzes, der in dem paradiesischen Zustande in dieser grob-materiellen Weise nicht geschehen konnte, sondern nothwendig mehr ätherischer Natur sein mußte, fordert gegenwärtig die Reinigung mit Wasser. Dieses Ausscheiden des Ohrenschmalzes zeugt übrigens von der gebenden, hinopfernden, pflichtleistenden Natur des Ohrs, aber auch davon, daß diese pflichtleistende Thätigkeit dermalen in Stocken gerathen, und es mit ihren Gaben und Opfern nicht recht fort will. — Im Paradiese genoß Adam nur Früchte, die sich in ihrer individuellen Objectivität im Magen gar nicht hielten, sondern bei ihrer Aufnahme in den essenden Mund sofort zerflossen. — Der Bischof hat der Idee nach seine Schafe stets vor sich, innerhalb seines Augenwinkels, der stets etwas weniger als 180 Grade hat, während der Papst zu allen 360 Graden der Kreislinie stets in gleichmäßiger Beziehung steht. Der Bischof vertritt also die Zunge zunächst in der Augenregion, der Papst aber in der Zungenregion selbst. — Hinten befindet sich die Creatur fortwährend in der Nacht ihres Daseins; der Tag leuchtet nur vorn. Nur im Orient, in Eden, geht ewig die Lebenssonne auf. — Der Darmkanal hinter der Zunge kann nicht mehr sündigen und verantwortlich sein, weil er rein empfängt. — Das Süßeste und an sich Angenehmste muß dasjenige Eßbare, Genießbare sein, dessen Atome am Kugelähnlichsten sind. Je eckiger, kantiger, geformter aber ein zu

Genießendes ist, desto mehr hat es geöffnet, desto unangenehmer und bitterer muß sein Geschmack sein. — Wenn du einen Menschen munter umherlaufen siehst, dann nimm nur an, daß er noch vor Kurzem gegessen, aber nicht, daß er noch vor Kurzem gearbeitet hat. — Hart ist die Speise, weich der Mund und Darmkanal. Hart ist der willkürliche Muskel und die Epidermis und darum besonders die Hand; weich an sich das Material, das die Hand bearbeitet, z. B. Holz. — Der Verstand ist das Organ der Philosophie, die Alles sub specie aeternitatis faßt; die Vernunft das Organ der Geschichte, der Thatsachen, der Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven in dem Gebiete des menschlichen Lebens; das Gemüth das Organ der Empirie. — Nur das Ohr und die Hand haben Gedächtniß. Der Verstand wohnt im Gehirn und steht der Zunge vor; das Gedächtniß wohnt mehr im Ohre. — Der Mann als solcher hat kein Gewissen: er hat Verstand und weiß durch diesen, was recht und unrecht ist; auch der Jüngling als solcher hat kein Gewissen, nur das Kind hat ein Gewissen. — Ohne den Sündenfall Adams gäbe es keine Kirche und keinen Staat. — Der Mann ist sonnen- und zeithaft; das Weib erden- und raumhaft. — Der Organismus der Sprache ist ein Bild des Organismus der Familie .... dem Sohne eignet das Substantiv, dem Vater dagegen das Adjectiv. — Das Urtheil oder der Satz als Urtheil ist also der Ausdruck des fundamentalen Lebensverkehrs zwischen Vater und Sohn; der Satz symbolisirt uns Vater und Sohn in ihrem lebendigen Wechselverhältnisse. Mutter und Tochter bilden nie durch sich selbst und im eigenen Namen ein Urtheil oder einen Satz. — Das Pronomen bezieht sich näher auf das die Tochter charakterisirende Organ, die Hand, die durch ihre leibliche Demonstration allem örtlich Auftretenden erst die rechte Orientation gibt. — Das Zeitalter der Interjection, des Heisa und Hurrah, des Ach und Weh, scheint der gegenwärtigen Periode des Adverbiums nun bald folgen zu wollen. — Das gegenwärtige

Zeitalter entspricht dem Adverbium, welches die niedere Allgemeinheit, das Speisemahl bezeichnet. Dem Umfange, der Kostbarkeit und der Pracht des Gastmahls opfert man jetzt Alles. Die niedere Allgemeinheit, das Gastmahl, bildet hier ebenso die Ergänzung zur höhern Allgemeinheit, der Regierung, dem Staatsrathe, wie das Adverbium die Ergänzung des Adjectivs darstellt. — Die Religion und namentlich das Christenthum faßt die göttliche Allgemeinheit des Adjectivs stets in der beschränkten, individuellen Form des zunächst die Creatur bezeichnenden Substantivs. — Die jungfräuliche Periode des Mittelalters entsprach der Conjunction, die das Aussagewort, die geistige Copula, näher bestimmt und theilweise vertritt. — Die sieben Redetheile der menschlichen Sprache gehen also dem siebenfachen Organismus des Menschen, so wie den sieben Sacramenten der Kirche parallel. Dem Substantiv entspricht das Ohr des Sohnes und das Sakrament der Taufe, ... dem Adverbium der essende Mund der Mutter und das h. Sakrament des Altars.... — Jede Todsünde wird mit Ohr und Hand vollbracht, wenn auch nicht äußerlich mit den äußersten Enden, so doch innerlich mit den in die innerste Seele sich hinabtreibenden Ohr- und Handwurzeln. — Nur der eiserne Topf, die Metallschüssel oder wenigstens die metallene, irdene oder porzellanene Schüssel gibt dem Fleische und Gemüse Halt und individuelle Gestaltung. — Die Stimme der Thiere als selbstständigen Feuers und der Ton der Pflanze als selbstständigen Lichtwassers ist, dem Hirn und den leuchtenden Sternen entsprechend, objectiv; der Klang der Metalle als unselbstständigen Feuers und Lichtes entspricht dem menschlichen Knochen und Ohr, und ist subjectiv. — Im Knochensystem spricht sich die seelisch-geistige Bewegung und Wesensabgabe, das Willensopfer, der Gehorsam aus. — Die Länge des Menschen drückt also nicht aus, was der Mensch an sich ist, sondern was er in seinem substanziellen Verbande mit den unsichtbar und sichtbar subsistirenden Wesen ist. — Wie die Hand das wesenhafte und die essende Zunge ganz

eigentlich das functionhafte Organ ist, so ist die Nase das eigenthümlich formhafte Organ, das Organ in seiner eigensten Bedeutung. Die Nase stellt die Einheit von Pflichtleistung und Rechtsgenuß dar. — Ohne Offenbarung ist der Verstand und die Sprache für die Menschheit fast ganz verloren. Gemüth und Vernunft können sich ohne höhere Hülfe an sich länger halten, als der Verstand. — Die übernatürliche Seite des Gemüths ist der Glaube, die übernatürliche Seite der Vernunft die unterscheidende einende Liebe in der göttlichen Anschauung, die übernatürliche Seite des suchenden Verstandes die Hoffnung. — Die Metaphysik, dem Retchsorgan des Menschen, der Zunge, entsprechend, umschreibt das Rechtsgebiet und, angewendet auf die Theologie, das Hoffnungsgebiet des Menschen. — Wie die Taufe dem Ohre, so entspricht die Firmung dem Auge. Das Kind ist Ohr, der Jüngling Auge, und der Mann Zunge. — Der Ausdruck: „hinter einem Mädchen herlaufen, hergehen" oder von einem Thiere: „läufisch werden" deutet auf den Zusammenhang der Füße mit den genießenden Geschlechtsorganen; und Niemand ist mehr genöthigt seine Füße zu brauchen, als wer eine Schaar Kinder um sich her laufen hat." — !!!!!!

Es sind dieses einzelne Sätze, und damit man nicht etwa glaube, diese hätten sich irgendwie in das Buch verirrt: so mögen hier als Probe zwei ausführliche Stellen abgedruckt werden, damit man das Ganze zu würdigen in Stand gesetzt werde. Der §. 118 des zweiten Theiles lautet:

„Außer jenen Dingen besitzt aber die Menschheit nur noch in der Sichtbarkeit Geld und Schrift, Gegenstände, mit welchen sich der Mensch weder nähren, noch kleiden, und unmittelbar beschützen kann. Statt daß das Weib mit ihrer Hand die sie unmittelbar an ihrem Heerde beunruhigende feindliche Natur von sich abzuhalten suchte, thut sie dieses ein und für allemal durch die Errichtung eines Wohngebäudes, wozu der Mann die Materialien herbeigeschafft. Die fernen Feinde, welche als solche der Regel nach nur Männer

sein können, da die fernen Weiber sich nicht so weit wagen, um als Feinde in unserer Nähe erscheinen zu können, sollen für gewöhnlich auch nur durch Männer abgehalten werden. Das von der Erdenwelt genommene Vehikel, dessen sich der Mann bedient, um sich seiner Gegner, die mit Recht oder Unrecht ihn mit ihren Forderungen belästigen, zu entledigen, ist das Geld. Statt daß der Mann sich durch knechtischen Gehorsam Ruhe vor seinen Feinden verschafft, kann er dieses durch das stellvertretende Geld, durch die klingende, gehorsame Münze, ähnlich wie das Weib statt als arbeitende Sklavin durch Leistung harter Dienste Sicherheit zu finden, durch die feste Umwölbung ihres eigenen Heerdes sich Schutz verschafft. Was das Haus dem Weibe, leistet das Geld dem Manne; jenes arbeitet für das Weib, dieses hört und horcht für den Mann. Nur die Haus und Geld haben, sind keine Sklaven; die kein Haus und Geld haben, und auch kein persönliches Aequivalent, durch welches sie sich dasselbe erwerben, gehören dem Sklavenstande an, man mag sagen, was man will, und solche nennen, wie man will; indeß ist unter Sklaven und Sklaven ein großer Unterschied. Was man bei den Christen Beilieger, Knechte und Mägde nennt, nannte man bei den Heiden Sklaven, aber die heidnischen Sklaven waren meistentheils dazu verdammt, innerlich und äußerlich, in geistlichem und weltlichem Sinne Sklaven zu bleiben, was sich dem Princip nach durchaus anders unter den Christen verhält. Man ist indeß noch in großer Erbärmlichkeit und Armuth der Natur gegenüber, wenn man zwar ein Obdach, aber keine Kleidung hat; ein Weib ohne den Schmuck der Kleidung ist das elendeste Ding von der Welt. Ein Weib ehrt vorzugsweise der schöne, schmuckvolle Schleier. Eben so ist es mit dem Manne nichts, wenn ihm der Schmuck der Wissenschaft und die Kenntniß der Schrift gänzlich fehlt, wenn er von aller Literatur entblößt ist. Die Schrift ist für die schauende und Blicke werfende geistige Haut, den Nerven, zumal die Retina und die Vierhügel, was die Kleidung für die leibliche

Haut und für die Lunge. Die Schrift vermittelt die Subjektivität des Mannes mit der Objektivität des englischen Geistes. Ohne Literatur versteht der Mann den Engel nur wenig; die Schrift ist ihm der Interpret der Engelsprache. Durch sie wird der Mensch mit der Wissenschaft, der Lichterkenntniß des Engels umgeben. Im Schmucke der Wissenschaft kann er mit Würde auftreten und sich in der geistigen Höhe erhalten. Gegenüber der wirklichen Nahrung hat der Mann zum geistigen Vehikel der Sprache, des befehlenden Wortes das Zepter und noch mehr das Diadem. Das Zepter ist der Ausdruck des exekutiven, und die Stirnbinde des gesetzgebenden Worts. Zepter und Diadem, Stock und Hut nebst Literatur und Geld sind die in die Augen fallenden Besitzthümer des Mannes. Als sichtbare Objekte gelten sie indeß für sich nichts; als solche sind sie nur die Schalen und Hüllen unsichtbarer, geistiger Kerne; sie gelten nicht das, was sie scheinen, sondern was sie bedeuten. Dagegen gelten die irdischen Besitzthümer des Weibes geradezu das, was sie scheinen und sind in ihrer Erscheinung keineswegs nur Symbole. Mann und Weib bedürfen also einander; und wenn auch nicht jeder Mann und jedes Weibsbild den engern Bund der Ehe eingehen müssen, so ist dem männlichen Theil dennoch der weibliche und umgekehrt in vielfacher Beziehung nothwendig und nützlich." Unsinn du siegst!

Der §. 231 daselbst lautet, wie folgt:

„Der einzelne Mensch, und namentlich der Mann, durchlebt, wenn er sein letztes Lebensziel erreicht, sieben Zeiten. Drei Zeiten und eine halbe Zeit lebt er in der Zeit die Zeit, und abermal drei Zeiten und eine halbe Zeit lebt er in der Zeit den Raum. Als Knabe, Jüngling, Mann und Gatte lebt er in der Abstraktheit seiner geistig-zeitlichen, männlichen Natur, durchlebt er das Leben des Gehörs, des Gesichts, der Sprache und der männlichen Geschlechtlichkeit. Damit endigt sich der geistige Zeitcyclus für ihn. Jetzt beginnt die Darlebung des Raumes in der Zeit. Die neue Zeit ist nicht ihretwegen und des Mannes wegen,

sondern wegen des Raumes und des Weibes da. Das neue Leben, was dem Manne eingepflanzt wird, ist ein räumliches, weibliches Leben. Das Weib, als Ehegattin hat dem Manne, der sich, zu ihr in den Raum hinabgeneigt, einen Theil von ihr selbst der als solcher eben Tochter, ein kleines Weibsbild, gegeben. Der Mann nimmt die Tochter und hebt sie in die Zeit-, in die Geist- oder Höhenregion; er zieht sie zu seiner Geistigkeit herauf und pflanzt sie seinem Muskel- und namentlich seinem Armsysteme ein. So lebt der Mann als Vater mit der Tochter ein tochterliches Leben. Die Tochter wächst und macht ihre weibliche Räumlichkeit geltend; sie zieht sich zur Erde nieder, welcher sie in ihrer seelischen Leiblichkeit vorwiegend verwandt ist. Sie wird dem Vater auf den Armen zu schwer und drückt sich bis tief zur Brust hinab. Nachdem ihre eigenen Arme und zugleich mit diesen die unteren Extremitäten, die Füße, sich in ihrem wesenhaften Selbst gefaßt, hat der Vater nur noch nöthig, ihr mitunter unter die Arme zu greifen, damit sie sich allmählig in ihrer Selbstkraft an seine geistige Höhe gewöhne. Hier lebt der Vater mit der Tochter das jungfräuliche Leben und pflanzt dieselbe seiner Brustregion ein. Wenn das tochterliche Leben des Vaters ein Muskelleben ist, so ist das jungfräuliche Leben des Vaters mit der Tochter ein Haut- und Lungenleben. In dem tochterlichen Leben hilft er der Mutter durch sein Geld der Tochter ein Haus, zunächst eine Wiege bauen, in dem jungfräulichen der Tochter ein Gewand wirken. Das tochterliche Alter im engern Sinne oder das Mädchenalter geht bis zur beginnenden Handfertigkeit, bis zum 6 — 7 Jahre; dann folgt das jungfräuliche Alter bis zum moralischen Gebrauche der Athmungs- und Geruchsorgane, wo die Idee der sittlichen Schönheit im Geiste der Tochter dämmert und in ihrer Leiblichkeit die weibliche Anmuth sich offenbart. Dies ist das Alter von 12 — 14. Jetzt beginnt das Alter der weiblichen Gesetztheit, das im engern Sinne weibliche Alter, welches seine Realisirung erreicht, wenn das jungfräuliche Weib des moralischen Gebrauchs

der Geschmacksorgane fähig geworden, zwischen dem 18. und 22. Lebensjahre. Nachdem der Vater mit der Tochter das tochterliche, jungfräuliche und nun auch das weibliche Alter durchlebt und während letzterer Zeit vorzüglich der Mutter in der Geschmacksentwickelung der Tochter beigestanden, tritt er mit der Tochter in das eheliche, mannhafte Alter. Und hier ist der Zeitpunkt, wo der Vater aufhört zu leben, weil er sonst mit der werdenden Mutter das Alter des Sohnes, des Jünglings, Mannes und Gatten durchleben müßte, was wider den Gang der Natur wäre. Denn jene geistigen Stufen hat er bereits früher in seiner eigenthümlich-männlichen Periode durchlaufen, und ein evolvirtes kreatürliches Leben kann nicht von neuem die Evolution seiner eigenen Kategorie beginnen. In seiner letzten Periode fängt der Mann zu sterben an. Der Name: Großvater deutet ihm an, daß er sich überlebt hat. Der gewöhnliche Gang der gegenwärtigen menschlichen Natur läßt den Vater leben, bis er seine Tochter verheirathet und für deren häusliche Einrichtung gesorgt hat. Als Großvater leistet er direkt für die Enkel und wegen der Enkel nichts mehr; was er aber indirekt etwa für die Enkel thut, das thut er direkt eigentlich für seine Tochter als Gattin, für das eheliche Leben seiner Tochter, wofür er allein noch eigentlich Sinn hat. Das ist die Regel; Ausnahmen sind häufig; doch können alle Ausnahmen die Regel, alle Erscheinung die Natur nicht verläugnen."

Johannes Scotus Erigena und seine Irrthümer, von Dr. Nic. Möller, Professor der Philosophie an der katholischen Universität Löwen in Belgien. Mainz 1844. 8. 136.

Hr. Dr. Nic. Möller war, wie er sagt, durch seine Stellung verpflichtet einen Bericht über die Philosophie des Scotus Erigena abzustatten. Er wandte sich, da er mit

den Werken Erigena's über die Natur unbekannt war, an Andere, und glaubte durch die Mehrzahl der Stimmen annehmen zu dürfen, in dem genannten Werke seien große und radikale Irrthümer enthalten. Aber andere Männer traten diesem Urtheile entgegen, insbesondere waren dieses neuere Gelehrte, welche behaupteten, Erigena sei nicht nur ein „seines Tiefsinnes und seiner Gelehrsamkeit wegen" ausgezeichneter Denker, sondern zumal ein großer Kirchenlehrer gewesen, den man als den eigentlichen Schöpfer und Anfänger der ganzen scholastischen Philosophie zu achten habe. In dieser Lage wandte sich Hr. Möller zur Quelle, zu dem Hauptwerke Erigena's, um dort mit eigenen Augen zu sehen. Und was fand Hr. Möller? Er fand die erste Ansicht bestätigt! Aber unerklärlich wurden ihm die Lobsprüche, die man neuerdings mit so großer Freigebigkeit dem Erigena ertheilt hatte. [Allein unerklärlich ist hierbei sehr wenig, denn nichts ist verständlicher als das Sprüchwort similis simili gaudet, und nichts so natürlich, als daß ein Pantheist den andern lobet.] So wurde Hr. Dr. Möller bewogen, seine Schrift herauszugeben, um dem ferneren Vordringen dieser Irrthümer entgegenzuwirken. Dieses ist die Geschichte der Entstehung des Buches.

Was das Buch selbst betrifft, so hat dasselbe einen doppelten Werth. Erstens zeigt der Verfasser recht gut, daß Erigena Pantheist ist, und daß seine Lehre mit der Lehre der Kirche in mehr als einem Punkte in dem entschiedensten Widerspruche ist. Diese Aufgabe ist an sich nicht schwer, denn uns ist es völlig unbegreiflich, wie Jemand, der nur oberflächlich mit der Lehre der katholischen Kirche bekannt ist, glauben kann, Erigena sei mit derselben in Einklang, wenn er das Hauptwerk des Erigena auch nur flüchtig durchblättert hat. Zweitens ist es sehr erfreulich, daß Hr. Möller grade an der katholischen Universität zu Löwen sich dieser Arbeit unterzogen hat, und daß er von sonstigen Sympathien sich nicht hat abhalten lassen, der Wahrheit öffentlich Zeugniß zu geben. Hoffentlich wird seine Schrift dazu

beitragen, diejenigen zu enttäuschen, welche sich durch die weltweisen Deklamationen eines Staudenmaier, Schlüter u. s. w. haben bethören lassen.

Erigena's Lehre ist von mehren Konzilien und vom römischen Stuhle verdammt, seine Bücher sind öffentlich verbrannt worden. Hr. Möller berührt daher auch kirchliche Fragen, die ihm aber nicht klar geworden sind. Wir haben das Zutrauen zu ihm, daß er auch hier, wenn er zu den Quellen zurückgeht, andere und richtigere Ansichten erhalten werde. Was er übrigens über das Verhältniß, oder vielmehr über das Mißverhältniß der Lobredner Erigena's, wie Staudenmaier und Schlüter, zur Kirche, sagt, darin hat er vollkommen Recht, und insbesondere sind die Worte wahr, welche dem Schlusse seiner Schrift unmittelbar vorhergehen.

„Dieses Buch des Erigena von der Natur, mit dem Siegel der Verwerfung als ein häretisches von der Kirche bezeichnet, haben neuerdings katholische Gelehrte in Deutschland dem Drucke übergeben, uneingedenk der strengen kirchlichen Verbote gegen Unternehmungen der Art. Man hat es mit unbedingten Lobreden in die Hände des Publikums gegeben, zu einer Zeit, wo pantheistische Irrthümer wie eine Sündfluth um sich greifen, und alle christlichen Ideen und Gesinnungen mit dem Untergange bedrohen. Dem Pantheismus, der die Wesens-Einheit aller Dinge statuirt, ist die Schöpfung kein freier Akt der göttlichen Liebe, sondern eine nothwendige Evolution der göttlichen Natur. Unser Abhängigkeits-Verhältniß zu Gott verwandelt er in Gleichheits-Verhältniß, und so sind ihm Demuth, Dankbarkeit, Liebe, Reue, Gehorsam Worte ohne Sinn und Bedeutung. Diese Tugenden, welche die Kirche in den harten Boden unserer Herzen gepflanzt hat, und sorgsam pflegt, sterben unter seinen Händen hin wie vor dem kalten Winterhauch einer Nacht alle Frühlingsblüthen unserer Gärten dahinwelken."

Mögen Zeit und Umstände Hrn. Möller es gestatten, sich durch mehre ähnliche Werke Verdienste zu erwerben um

die Geschichte der Philosophie, die gesunde Vernunft, und um die katholische Theologie in Deutschland, welche unter dem Ueberwurfe frommer Redensarten immer mehr untergraben und zurückgedrängt wird.

Commentar über das Evangelium des Matthäus von L. F. O. Baumgarten-Crusius. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse und aufgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Joh. Carl Theod. Otto in Jena. Jena bei Fr. Munke. 1844. XII u. 408 S. 8.

Mehrere Gelehrte und Schüler des verstorbenen Professors L. F. O. Baumgarten-Crusius, vornehmlich die Herren Dr. J. C. T. Otto und Licent. E. J. Kimmel haben es unternommen den literarischen bibel-exegetischen Nachlaß ihres ehemaligen Lehrers zu veröffentlichen und so wie Einerseits einen Akt der Pietät zu üben, Anderseits dem theologischen Publikum die Geistesprodukte eines zu früh verstorbenen Mannes nicht vorzuenthalten. Bereits erschienen die Erklärung des Briefes an die Römer, die Erklärung des Evangeliums des Johannes und der oben angegebene Commentar über Matthäus. Die übrigen Werke, enthaltend die Erklärung fast sämmtlicher neutestamentlicher Schriften, sollen nacheinander folgen. In wiefern die Herausgabe dieser von dem Verfasser unvollendet gebliebenen Schriften gerechtfertigt ist oder nicht, wird sich dem Leser durch die Beurtheilung der vorliegenden Arbeit über Matthäus von selbst ergeben. Für uns Katholiken diene noch als vorläufiger Haltpunkt die Bemerkung, daß Baumgarten-Crusius als Lehrer seines Faches unstreitig tüchtig wirkte, daß er sich aber aus der rationalistischen Richtung nicht herauswinden konnte, und wenn er auch den destruktiven Tendenzen eines David Strauß und Bruno Bauer sich nicht hingab, weil er dafür ein zu gläubiges Gemüth besaß: so kann

doch nicht in Abrede gestellt werden, daß er diesen Auktoritäten bei der Schrifterklärung zu viel einräumte, daß an vielen Stellen seine Erklärungen vom flachen Rationalismus nicht verschieden sind. Beispiele werden sich uns genug bieten, um dieses Urtheil zu begründen.

Der vorliegende Commentar über Matthäus enthält eine Einleitung über das Dasein und die Anerkennung der kanonischen Evangelien überhaupt und über das Verhältniß der drei ersten Evangelien zu einander. Daselbst wird ferner die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte besprochen und sodann von dem ersten kanonischen Evangelium das Nähere und in den Einleitungen gewöhnlich Vorkommende kurz angegeben. Wir begegnen daselbst der unrichtigen Ansicht, daß die Evangelien gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts sicher bezeugt seien, und daß das Evangelium des Matthäus in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht eigentlich apostolischen Ursprungs sei. Das wichtige Zeugniß des Papias sucht er zu entkräften, als mit dem gegenwärtigen Matthäus im offenen Widerspruche befindlich, da er kein Evangelium, sondern eine bloße Sammlung von Reden bezeuge, und selbst eine andere Tradition vom Tode des Verräthers anführe. Die alte einstimmige Tradition hierüber, so wie über die Abfassung dieses Evangeliums in hebräischer Sprache würdigt er nur einer ganz vorübergehenden Beachtung und entscheidet sich, auf längst als unhaltbar erkannte Argumente gestützt, für einen griechischen Pseudo-Matthäus, welchem er jedoch als Zeitalter der Abfassung noch die Zeit der lebendigen, apostolischen Tradition, nicht lange in der nachapostolischen Zeit, anweiset.

Auch in Betreff seines Standpunktes gibt uns der Verf. hier schon genügenden Aufschluß. Das allgemeine Kriterium hierfür kann man füglich in der Behandlung des übernatürlichen, wunderbaren Elementes in der heil. Geschichts-Erzählung finden. Hier muß es sich entscheiden, ob der Sinn für die reine Auffassung des Göttlichen in der Offenbarung noch ungetrübt vorhanden, oder dem Geiste der Zeit erlegen

ist. Der Verfasser setzt S. 17 Wunder überhaupt in die geistige Uebermacht, und verwirft folgerecht das materielle Wunder als etwas Störendes. Daß es ihm hiermit völlig Ernst ist, bezeugt seine Behandlung der wunderbaren Erzählungen im Commentare selbst. Welchen Werth er demgemäß der ganzen biblischen Erzählung beilegt, erhellt aus seiner beigefügten Bemerkung a. a. O.: in derselben, sagt er, von welcher es überhaupt auch unentschieden sei, auf welche Weise sie entstanden und die Sache geschehen sei, werde das Wunder nur äußerlich, materiell aufgefaßt. Demnach besitzen wir in den Evangelien nicht einmal eine getreue Darstellung der wunderbaren Ereignisse, sondern was geistig, sinnvoll zu erklären ist, erscheint unter der Gestalt eines materiellen Wunders.

Nach dem angedeuteten Standpunkte ist die Erklärung in dem Commentar durchgängig beschaffen. Derselbe ist jedoch nicht vollständig, sondern umfaßt nur die 25 ersten Capitel des Matthäus. Machen wir an eine Schrifterklärung überhaupt die Anforderung, daß sie uns den Text kritisch feststelle, grammatisch erkläre und endlich historisch und theologisch ausdeute; so hält der vorliegende Commentar, nach diesem Maaßstabe gemessen, die Probe nicht aus. Wir haben hier vielmehr nur eine leicht und obenhin gehaltene Erklärung und zwar nicht immer der schwierigern Stellen, wobei es jedoch an einzelnen recht brauchbaren Bemerkungen nicht fehlt. Auf die Texteskritik ist sehr wenig Rücksicht genommen. Etwas besser ist die grammatische Erklärung bedacht, ohne jedoch eine hinreichende zu sein. In historischer und archäologischer Hinsicht begegnet uns schon ziemlich zu Anfang mancher Schnitzer. So wird z. B. S. 42 gesagt, den Juden sei zur Zeit der Vermählung Mariens mit Joseph schon das Recht genommen gewesen, die Todesstrafe zu verhängen; während es doch bekannt ist, daß Herodes unumschränkt über Leben und Tod gebot. S. 50 werden die Volksältesten für dieselben Personen wie die Hohenpriester gehalten, und S. 72 gesagt: „der Geist

Gottes sei über Jesus bei dessen Taufe erschienen; gleichsam das Wasser der Taufe weihend, wie im Anbeginn der Dinge." Zur Widerlegung dieser Bemerkung dient die einfache Notiz, daß der Heiland schon getauft und aus dem Jordan emporgestiegen war, als der heilige Geist auf ihn herab kam.

Als Beispiele, wie es um die theologische Auslegung in diesem Buche stehe, führen wir noch an:

Die zwei ersten Capitel des Matthäus verwirft der Verf. darum als nicht historisch, weil sie einen zu übernatürlichen, unmittelbar himmlischen Sinn (!) haben S. 33.

Von der Geburt Jesu aus einer Jungfrau sagt er S. 41: diese Erzählung sei nicht aus fremdem Mythus entstanden; er faßt sie aber doch als Mythus, hervorgegangen aus dem Gefühl der Herrlichkeit Jesu, als freie, urchristliche Auffassung, auf welche die Weissagung Jes. c. 7 schon darum keine Anwendung finden könne, weil das dort vorkommende העלמה gar nicht „Jungfrau" heißt. — Weil er die beständige Jungfrauschaft Marias nicht anerkennt, so hat das Matth. 1, 25 vorkommende exegetisch bedeutsame ἕως für ihn gar keine Bedeutung.

Nicht besser wird von ihm die daselbst v. 20 erzählte Engelerscheinung beurtheilt. Er erklärt, hierbei nicht bestimmen zu können, wie viel Eigenthümliches der Evangelist in die Darstellung habe legen wollen. Ebenso sind ihm die drei Erzählungen von den Magiern, dem Bethlehemitischen Kindermord und der Flucht nach Egypten in Bezug auf Ausführung und Zusammenstellung als unhistorisch verdächtig; er gibt S. 58 zu verstehen, daß namentlich die zweite Erzählung eine bloße Sage und freie Darstellung eines andern Ereignisses aus der Zeit des Herodes zu sein scheine.

Nachdem er zwischen Matth. 3, 14 und Joh. 1, 31 einen Widerspruch angenommen hat, bemerkt er S. 73 über die Stimme vom Himmel bei Jesu Taufe (Matth. 3, 17)), daß sie nichts Uebernatürliches beanspreche, denn dies passe nicht mehr für unsere Zeit. Es bedeute nur, daß

nicht nur in Jesus jetzt die Ueberzeugung von seinem hohen Berufe hervorgetreten sei, sondern daß auch den Uebrigen, welche Zeugen gewesen, diese Ueberzeugung entschieden worden sei: Diese Ueberzeugung des Volkes sei durch eine äußere Stimme beschrieben worden.

Da in demselben Geiste nicht nur das ganze Buch, sondern auch, wie natürlich, der Commentar über Johannes abgefaßt ist, so halten wir die bisherigen Bemerkungen für genügend, um die Katholiken zu überzeugen, daß für ihren Standpunkt dieser Commentar, wie auch die übrigen bereits erschienenen, nicht passen, und halten uns für berechtigt, auch die Ueberzeugung auszusprechen, daß diese Schrift selbst jenen Protestanten, welche eine tiefe, gründliche, von Willkür freie Schrift-Erklärung wollen, nicht zusagen wird. Von dem hingeschiedenen Verf. ist anzunehmen, daß er diese Werke selbst noch nicht für reif zur Herausgabe erachtet haben würde und gewiß, falls er sich zur Publikation derselben dürfte entschlossen haben, noch manche bedeutende Veränderungen an ihnen würde vorgenommen haben.

Tübingen bei Laupp 1845: Aurelii Prudentii Clementis Carmina. Recensuit et illustravit Theodorus Obbarius. XLVIII u. 324 S. gr. 8.

Kein Abdruck früherer Arbeiten, wie wir dergleichen fremdes Gut in neuen Ausgaben der alten christlichen Schriftsteller und Väter nur zu häufig wiederholt finden, sondern eine wirklich neue und selbstständige Bearbeitung der Gedichte des Prudentius wird uns in dem vorliegenden Buche geliefert. Der Verfasser derselben ist der thätige junge Gelehrte, welcher vor anderthalb Jahren eine neue brauchbare Ausgabe der Consolatio Philosophiae des Boethius besorgt, und schon damals eine nähere Bekanntschaft

mit einigen christlichen lateinischen Dichtern, namentlich mit Prudentius gezeigt hat. Jetzt ist von ihm die vorhergenannte Ausgabe sämmtlicher Gedichte des Prudentius, mit Benutzung der kritischen Hülfsmittel, welche frühere Herausgeber mitgetheilt haben, und derjenigen, welche der neueste sich zu verschaffen wußte, nebst Hinzufügung von erklärenden Anmerkungen, wo diese nöthig und zweckmäßig waren, erschienen. Die Einrichtung derselben, um davon zuerst zu sprechen, ist folgende. Im Eingange finden sich Vorbemerkungen (Prolegomena) in zwei Abschnitten. In dem ersteren werden die Lebensverhältnisse des Prudentius, vorzüglich nach Anleitung der eigenen Vorrede des Dichters, kurz angeführt, seine Gedichte namhaft gemacht und ihr Inhalt übersichtlich angegeben; darauf eine allgemeine Betrachtung über die Poesie des Prudentius, über die Form seiner Gedichte, ihre sprachlichen Eigenthümlichkeiten und die darin vorkommenden Versarten und Maße. Der zweite Abschnitt gibt Auskunft über die Handschriften dieser Gedichte und ihre bisherigen Ausgaben. Nach den Vorbemerkungen folgt der urschriftliche Text mit doppelten darunter stehenden Anmerkungen, wovon die einen die abweichenden Lesarten, die andern Erklärungen einzelner minder verständlicher Stellen enthalten. Am Schlusse des Buches kommen Zusätze (Addenda) und Berichtigungen (Corrigenda), so wie auch ein alphabetisches Register der Prolegomena und der erklärenden Anmerkungen des Herausgebers, leider aber keins zu den Gedichten des Prudentius selbst, wie ein solches auch in der vorher erwähnten Ausgabe des Boethius vermißt wird.

Was die Kritik des Textes betrifft, so ist dieselbe durch Vergleichung einer guten und bisher noch nicht benutzten Wolfenbüttler Handschrift, durch wiederholte Einsicht eines andern Wolfenbüttler Codex, zuletzt durch Mittheilung einzelner Lesarten aus drei Handschriften, worin nur Einzelnes von Prudentius vorkommt, nicht wenig gefördert worden, und bereits ist so viel kritisches Material gewonnen, daß eine Scheidung der unverfälschten Abschriften von den ver-

fälschten versucht werden konnte. Zu den Handschriften der besseren Familie gehört jene zuerst erwähnte Wolfenbüttler, worüber der Herausgeber S. XLIV berichtet: Quorum quinque codicum omnium maxime excellit, quia cum Egmondano, Palatino ac Puteano semper facit, Guelferbytanus I, cuius lectiones cum perraro non recepissem (receperim), factum est, ut Weitzii, Arevali aliorumque artis criticae in Prudentio exercendae rationem prorsus relinquerem et Heinsianam probarem, quamquam recensionem meam ab huius V. D. instituta (unlateinisch!) nonnunquam differre adnotationes criticae demonstrabunt. Cum enim Heinsium codices suos negligenter contulisse supra diximus (soll heißen nam cum Heinsius codices suos negligenter contulerit, ut supra dictum) scripturas aliquot neque ab hoc neque ab aliis interpretibus allatas in codicibus meis inveni et in ipsa Prudentii verba inserui. Coniecturis autem raro indulsi, quia a rebus certo fundamento non fundatis abstinere mihi propositum erat.

Der nach diesen Grundsätzen gestaltete Text des Prudentius hat gegen alle früheren Ausgaben an Zuverlässigkeit und Reinheit nicht wenig gewonnen; zugleich ist in der Varianten-Sammlung dem Leser das Mittel dargeboten, entweder den von Obbarius gegebenen Context anzunehmen oder nach den von ihm mitgetheilten abweichenden Lesarten einen anderen sich zu entwerfen. Hierin besteht das Hauptverdienst des neuen Herausgebers.

Von geringerer Bedeutung ist dasjenige, was Obbarius für die Auslegung oder Erklärung beigebracht hat. Daß er sich darin ausführlicher dogmatischer Erörterungen und sogenannter ascetischer Ermahnungen und Abschweifungen enthalten hat, ist nur zu billigen, und muß nicht allein dem gegenwärtigen Standpunkte der Hermeneutik, sondern auch der Beschaffenheit der auszulegenden Gedichte ganz angemessen erachtet werden. Dagegen darf der Leser weder einen vollständigen erklärenden Commentar, noch über zweifelhafte und dunkle Dinge gründlichen Aufschluß erwarten. Einen

Beleg dafür entnehmen wir, um nicht zu suchen, gleich aus dem Vorworte des Prudentius. Darin gibt der Verfasser, welcher zur Zeit der Herausgabe seiner Gedichte (450 nach Christi Geburt) ein Alter von 57 Jahren erreicht hatte, eine übersichtliche Darstellung seines bisherigen Lebens; er führt an, wie er zuerst die Elementar-Schule besucht, darauf Unterricht in der Rhetorik empfangen, demnächst den Beruf eines Sachwalters ergriffen habe und fährt alsdann weiter fort (V. 16—21):

Bis legum moderamine
Frenos nobilium reximus urbium,
Ius civile bonis reddidimus, terruimns reos.
Tandem militiae gradu
Evectum pietas principis extulit,
Adsumptum propius stare iubens ordine proximo.

Aus den drei ersten Versen schließt Obbarius, daß Prudentius zweimal Statthalter (Proprätor) einer kaiserlichen Provinz in Spanien gewesen sei. Seinen eigenen Worten darüber, die Manches Ungenaue enthalten, liegt die Vorstellung von derjenigen Verwaltung der römischen Provinzen zu Grunde, welche wir aus der früheren Kaiserzeit bis auf Diokletian und Constantin den Großen kennen, statt daß der Ausleger diese hätte fahren lassen, und vielmehr die von Constantin eingeführte neue Verfassung des Reiches einzig hätte berücksichtigen müssen. Darnach gab es in Hispanien weder Proconsuln noch Proprätoren, sondern einen Vicarius, drei Consulares und vier Präsides. Darin besteht der erste Hauptfehlgriff des neuen Auslegers dieser Stelle, der sich auf Handbücher stützt, die von einer andern Zeit und andern Umständen reden. Ein zweiter Irrthum betrifft die unrichtige Deutung der Worte des Dichters. Denn wäre Prudentius Statthalter irgend einer Provinz gewesen, wie könnte er dann von sich sagen *frenos nobilium reximus urbium?* Nicht einzelne Städte, sondern ganze Länder standen unter der Gewalt eines Statthalters, und unter den Orten dieser Länder nicht allein die angesehenen Städte,

sondern zugleich die minder angesehenen und sämmtliche Dorfschaften. Die von Prudentius genannten *nobiles urbes* sind vielmehr die beiden Haupt= und Residenzstädte des römischen Reiches, Rom und Constantinopel, derjenige aber, welcher ihre Zügel gelenkt und die Missethäter (reos) in Angst gesetzt hat, ist der *praefectus urbi*, eine hohe und angesehene Würde, welche Prudentius einmal in Rom, und einmal in Constantinopel nach der wahren und natürlichen Auslegung seiner Worte, und zwar wahrscheinlich unter der Regierung des Theodosius, bekleidet hat. Die griechische Sprache würde hier durch ihren Artikel schon alle Zweideutigkeit und Dunkelheit entfernen, indem sie für nobilium urbium setzen würde *τῶν κλεινῶν πόλεων*. Die Lateinische kann nicht in gleicher Weise aushelfen, allein der Ausdruck *urbium* ist schon ziemlich bestimmt und alle Zweideutigkeit wird beseitigt durch *nobilium* in Verbindung mit *urbium*, was zusammen der gepriesenen Hauptstädte, nicht berühmter Städte, heißt. Die übrigen Worte bestätigen unsere Auffassung und Deutung ebenso entschieden. Der *Praefectus urbi* hatte in der Hauptstadt und in ihrem Umkreise bis auf eine Entfernung von 100 Milien richterliche Befugnisse und eine polizeiliche Gewalt über Vergehen und Verbrechen gegen die Sicherheit der Bürger. Vgl. *de officio praefecti urbi* Dig. I, 12. Cod. Iust. I, 28. Cod. Theod. I, 6. Die richterliche Thätigkeit bezeichnet Prudentius mit den Worten *ius civile bonis reddidimus*, die polizeiliche durch *terruimus reos*. Ueber die letztern heißt es unter Anderm in der eben angeführten Stelle der Digesten: *omnia omnino crimina Praefectura Urbis sibi vindicavit, nec tantum ea, quae intra urbem admittuntur, verum ea quoque, quae extra urbem intra Italiam* u. s. w.

Den Sinn der drei andern Verse hat der neue Ausleger ebenfalls verfehlt. Zwar tadelt er mit Recht jene Auffassung, wonach wegen des Wortes militiae an irgend eine militärische Würde des Prudentius gedacht wird, obgleich die Behauptung verbum *militiae* de munere quovis

ampliore, non de militari solum dici e Plinii N. H. X, 33, 49 geradezu falsch und verkehrt ist. Bekannt ist dagegen, daß militia bei den späteren lateinischen Autoren, namentlich solchen, welche nach Constantin dem Großen schrieben, vom Staatsdienste überhaupt gesagt wird, gerade wie wir jetzt von Dienstjahren und Dienstalter der Staatsbeamten häufig genug reden hören. Welch ein Amt soll also diese neue Würde des Prudentius gewesen sein? Wenn wir dem neuen Ausleger folgen, so ist an gar kein Amt, sondern an einen Titel, und zwar an den Patricier-Titel zu denken. Siehe Prolegomena S. III Anm. 8. Also aus einem Titel soll Prudentius ein solches Wesen machen? Dieser spricht aber von einer neuen amtlichen Würde, wozu ihn die Liebe des Kaisers berufen und so gestellt habe, daß er ihm näher als vorher, und zwar auf der nächsten Stufe nach ihm *(propius stare iubens ordine proximo)*, gestanden hätte. Unter diesem Amte konnte man an die Stelle eines *praefectus praetorio*, die höchste Reichswürde, denken. Allein diese Deutung der Worte ist nicht befriedigend, da dieselben mehr auf eine unmittelbare Verbindung und einen täglichen Umgang mit dem Kaiser hinweisen. Daher ist anzunehmen, daß Prudentius eine Zeit lang *Quaestor sacri Palatii* gewesen sei. Als solcher war er das Organ des Kaisers, hatte die Entwürfe zu Gesetzen und Verordnungen im Namen des Kaisers anzufertigen und für Vollziehung derselben zu sorgen, ihm war die Entscheidung über alle beim Kaiser eingereichten Gesuche und Bittschriften übertragen. Daher läßt Cassiodorus seinen Kaiser über diese amtliche Würde also sprechen *(Variar.* VI, 5): Quaesturam toto corde recipimus, quam nostrae linguae vocem esse censemus: haec nostris cogitationibus necessario familiariter applicatur, ut proprie dicere possit quod nos sentire cognoscit. Arbitrium suae voluntatis deponit, et ita mentis nostrae velle suscipit, ut a nobis magis putetur exiisse quod loquitur u. s. w. Ebendaselbst: Ore principis populos noscitur *(quaestor)* admonere, ut recta diligant, perversa contemnant, bonos sine

sine laudent, pessimos vehementer accusent. In der nämlichen Darstellung wird der Quästor *thesaurus famae publicae* und *armarium legum* genannt. Der höchste Ehrenname, *Illustris*, ist diesem mit den ersten bürgerlichen und militärischen Würdenträgern gemein, allein von allen steht keiner in so naher und unmittelbarer Beziehung zur Person des Kaisers. Wendet man dieses nun auf die Worte des Prudentius an, so sieht man, wie dieselben auf die Quästur nach ihrer damaligen Bedeutung genau passen: *tandem militiae gradu evectum pietas principis extulit, adsumptum propius stare iubens ordine proximo.* Prudentius nennt sich, als ihn die Liebe seines Kaisers (wahrscheinlich des Theodosius) mit neuen Beweisen seines Vertrauens beehrte, bereits *evectum militiae gradu*, weil er durch die Stadtpräfectur schon zur Würde eines *Vir Illustris* emporgehoben war: allein durch die neue Gunst des Kaisers wird er einer, qui adsumptus propius stat ordine proximo (der näher herangezogen die nächste Stelle beim Kaiser einnimmt).

So finden wir also den Prudentius als einen Mann, der die höchsten und einflußreichsten Staatswürden bekleidet hat. Darum dürfen wir uns um so weniger wundern über die hohe Bildung, welche aus seinen Poesien hervorleuchtet, und über die Gewandtheit, verschiedene und einer dichterischen Behandlung widerstrebende Stoffe zu bearbeiten und bis zu einem gewissen Grade zu bewältigen. Denn keiner unter den christlichen Dichtern vor und nach seiner Zeit hat die antiken Versmaße so leicht und geschickt auf neue und religiöse Stoffe anzuwenden verstanden. Dabei wird er, obgleich bisweilen etwas trocken, doch niemals alltäglich oder ermüdend.

Zuletzt eine Bemerkung über die Darstellung des Herausgebers in seinen Prolegomenis! Ihre Einrichtung ist von der Art, daß ein kleiner Vorrath von Text auf einem massenhaften Ballast von Anmerkungen ruhet. Diese Methode ist eben so bequem für den Verfasser als lästig für

den Leser. Lästig und beschwerlich ist sie für den letzteren, weil er sich jeden Augenblick gleichsam in zwei Theile trennen muß, um bald mit dem Context sich zu befassen, bald in den Noten herumzuarbeiten; leicht und bequem aber ist sie für den Verfasser, weil er in einem so magern Texte und in so buntscheckigen Noten den Forderungen eines ordentlichen Stiles sich entziehen kann, weil er leichter Entschuldigung findet, wenn nicht das Eine aus dem Andern entwickelt wird, sondern Eins nach dem Andern herbeigebracht werden kann. Das läßt sich besonders in den Anmerkungen unseres Herausgebers erkennen. Sie sind fleißig gesammelte Adversarien, die, wie sich jedesmal eine Beziehung für sie findet, hervorgeholt werden. Daher ist ein tüchtiger Stil bei ihnen nicht zu erwarten. Manches ist nicht aus den unmittelbaren Quellen ausgezogen und wird daher auch etwas linkisch ausgeführt. So lesen wir S. XVI in einer Anmerkung (61) über die Tadler des Prudentius: *Lobeckius (prolegom. physiologiae gramm. p. IX.) ne mox in scholis et Prudentius et Sedulius legantur, metuit.* Hier kommt Lobeck unter die Verächter des Prudentius, weil er einmal in seiner geistreichen Manier und in einer humoristischen Uebertreibung gesagt hat, durch die Bestrebungen der protestantischen Pietisten und Finsterlinge werde es noch dahin kommen, daß in unsern Schulen statt der klassischen Dichter ein Prudentius und Sedulius als Muster vorgelesen würden. Uebrigens hat Lobeck niemals Prolegomena zu einer Physiologie der Grammatik oder wie das *gramm.* bei Obbarius heißen soll, geschrieben, sondern das gemeinte Werk desselben heißt: *Pathologiae sermonis Graeci Prolegomena.* Solche Mittheilungen bekunden mehr den Eifer, recht Vieles den Prudentius Betreffendes zusammenzuschreiben, damit wo möglich Jeder finde, was er suche, als die Ausführung einer nach bestimmtem und wohl erwogenem Plane angelegten Arbeit.

Eben weil der Herausgeber ein strebsamer und rühmlichst thätiger junger Gelehrte ist, haben wir es für zweck-

mäßig gehalten, ihn auf die zuletzt gerügten Mängel seiner Darstellung aufmerksam zu machen, überzeugt, daß er auf dem Gebiete der alten christlichen Litteratur noch Bedeutendes leisten kann, wenn er an sich selbst möglichst strenge Anforderungen stellt und vor allem das *nonum prematur in annum* nicht vergißt.

Dante und die katholische Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts von A. F. Ozanam. Aus dem Französischen. Münster 1844. Verlag von Deiters.

Homer, Shakespeare, Dante — bekanntlich sind die drei größten Dichter genannt. Alle drei theilen das Unglück, daß sie häufiger gepriesen als gelesen, häufiger commentirt als verstanden werden. Dante mag aber wohl der unglücklichste sein, da einerseits seine Geistestiefe die gewöhnlichen Erklärerkräfte übersteigt, andererseits unsere und des Dichters Zeit so verschieden sind, daß sie sich selten berühren, seltener begreifen. Streben, Denken, Wissen hatten früher nur Einen Mittelpunkt, das Heilige; die jetzigen Bestrebungen sind wie bei weiland Israel in der Wüste die Religion des goldenen Kalbes oder höchstens die Vergötterung des vereinzelnden Selbstbewußtseins, einer Gottheit, die allerdings erbärmlich genug ist, und am Ende von ihrer eigenen Maschine, den sinnlichen Organen abhängt, an die sie gebunden ist. Glücklicher Weise tragen solche Richtungen die Verwesung schon in sich, und der Mensch verlangt immer nach dem Brode des ewigen Geistes. Erklärlich ist es daher, wie die Gegensätze grade jetzt sich entwickeln, und das Mittelalter, seine so lange geschmähte Kunst und Philosophie wieder näher erforscht werden. Was für Dante in neuerer Zeit seit Schlegel bis auf Philalethes bei den Deutschen geschehen, ist bekannt; wir nehmen aber keinen Anstand, zu sagen, daß Ozanams Schrift alle früheren Erscheinungen

überwiegt, und der junge französische Gelehrte ein Werk geliefert hat, was dem ernstesten und ältesten Deutschen Ehre machen würde. Dante's Persönlichkeit, seine Werke, seine Zeit und Wissenschaftlichkeit werden mit Geist, Gelehrsamkeit, Schärfe und Folgerichtigkeit aus einander gesetzt und dazu mit einer Klarheit in dem Ausdrucke, die vielen deutschen Philosophen anzurathen wäre. Die schwersten philosophischen Knäuel werden mit einer Leichtigkeit entwirrt, daß man nicht nur allen Beifall zollen, sondern auch gestehen muß: daß man aus solchem Buche etwas, ja vieles lernen kann. Der Berichterstatter wenigstens zögert keinen Augenblick, einzugestehen, daß ihm das Buch O's erst volle Klarheit über den Dichter verschaffte, und es wäre daher Keckheit, wenn er den Lehrer meisterte, statt ihm zu Füßen zu sitzen. Wir glauben selbst ein Möhler würde solchem Urtheile beistimmen. Ueberdies würde eine würdige Recension des Buches ein neues Buch erfordern. Es genüge also, auf sein Dasein aufmerksam gemacht zu haben und eine kurze Inhaltsanzeige beizufügen.

Zuerst stellt der Verfasser den religiösen, politischen, wissenschaftlichen, überhaupt geistigen Zustand des 13ten und 14ten Jahrhunderts dar, vorzüglich aber die Entwickelung der Philosophie, die von der Theologie erzogen, in den Päpsten Innocenz IV., Urban IV. u. s. w. solche Beförderer fand, daß man diese Zeilen denjenigen nicht genug empfehlen kann, die von hierarchischen Weltverdummungsbestrebungen reden. Wer nicht geistig erprobt in Philosophie und den freien Künsten, durfte nach päpstlichen Beschlüssen keine geistliche Würden und Benefizien erhalten, und ein Roger Baco (S. 8) überall unverstanden, fand bei Clemens IV. Anerkennung. Unserer Zeit könnte es trotz ihrer Klugheit nicht schaden, wenn wir viele solche Dummmacher hätten oder auch Anstalten, wie eine Sorbonne und andere Klosterschulen, deren Forschungs- und Redefreiheit jetzt schwerlich geduldet werden möchte. Wer stand an der Spitze aller Hoch- und Kleinschulen? Die Päpste und die Geistlichkeit,

vorzüglich die Mönchswelt, die nicht nur den Geist, sondern auch Handwerk, Kunst, Volksleben, Volksfreiheit und jede geistige Lebensrichtung förderte. Schade daß Ozanam diese Darstellung der alten Mönchswelt nicht gegeben hat; es würde so sein eigener Stoff und die Uebergangszeit des 14. Jahrhunderts sich klarer herausgestellt haben. Die alte Mönchswelt bewahrte die lateinische Bildung theilweise aus Nothwendigkeit wegen des Verständnisses des lateinischen Gottesdienstes und der heiligen Schriften; ihre Forschung aber war weniger auf Grübeln als auf Handeln (vorzüglich in geistiger Hinsicht Askesis) gerichtet. Den Fortgang dieser Bildung unterbrach zuerst die Völkerwanderung nebst allen Folgen. Nach Karl dem Großen hemmten die Normannen, Ungarn u. s. w. in Deutschland, Frankreich, England alle geistige Weiterentwicklung, und erst mit den Ottonen begannen die ruhigern Zustände, die Kunst und Wissenschaft wieder möglich machten. Alle entwickelten sich an der Theologie und an ihrer Hand, auch die Philosophie, namentlich unter Anselm, Hugo und Richard von St. Victor, Albert dem Großen, Roger Bacon (diesem Weissager neuerer Zeit und Entdeckungen S. 23. 375 ff.), Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus. Diese Entwickelung wird von O. (S. 14 ff.) sehr gut nachgewiesen und gezeigt, wie mit Thomas Summa totius Theologiae das Gebäude der scholastischen oder vielmehr katholischen (S. 26) Philosophie völlig fertig war, einer Philosophie, die nicht in Wortwerk bestand, sondern durch Thaten im Leben vorleuchtete, da die genannten Männer und Mönche durch Enthaltsamkeit, Demuth, Liebe, Verachtung der Welt, ihres Glanzes und ihrer Würden, ihren Lehren das Siegel der Wahrheit aufdrückten. Wollte man die neuern Wortphilosophen vergleichen, der Vergleich würde ungünstig gegen jene Männer der Geistesthat und des Thatengeistes ausfallen, die wenigstens für einige Jahrhunderte das geistige Leben des Abendlandes begründeten, und obgleich jetzt ungekannt, dennoch überall in ihren Nachwirkungen sichtbar sind. Zollen wir

Hrn. O. unsern ganzen Beifall, so können wir doch mit dem dritten Capitel nicht ganz einverstanden sein. Indem Hr. O. den Dante in seinem Volke begründen will, spricht er von einer italienischen Philosophie, die sich gleichsam überlieferungsmäßig in der alten Heimath der Pythagoräer bis auf den Trostdichter Boethius und den h. Gregorius nebst einer antiken Eigenthümlichkeit erhalten habe. Ohne uns darauf einzulassen, daß von Boethius bis auf das dreizehnte Jahrhundert ein sehr weiter Weg ist, daß grade mit dem siebenten Jahrhundert Italien und seine alterthümliche Bildung so recht eigentlich zerfallen, und daß Italien als Kunstland erst mit dem 15. Jahrhundert auftritt; so glauben wir durch die Geschichte hinlänglich gerechtfertigt zu sein, wenn wir behaupten: daß die Anreger in Kunst und jeder Wissenschaft des Mittelalters nicht süd-, sondern nordwärts der Alpen zu suchen und zu finden sind, so wie auch Italiens Geschicke und Geschichte an das deutsche Kaiserthum geknüpft sind. Mögen auch Lanfranc und Anselm Italiener von Geburt sein, sie lebten, wirkten und bildeten sich meistens im Norden, und vor den Tagen Hinkmars ist eine Menge Nordälpler aufzuweisen, die in jeder Art Geistigkeit, wie schon der Irländer Columban, nach Süden eingewirkt, weniger umgekehrt. Wanderten doch Thomas von Aquin, Bonaventura, ja Dante selbst, nach dem Norden, um dort die Bildung zu holen, die damals in Italien nicht zu haben war. Und wann lebte Dante, der Schöpfer des Italienischen? als Frankreich und Deutschland nach dem Falle der Hohenstaufen ihr Ritterwesen und die damit verbundene Bildung nebst Bau-, Bildhauer- und Malerkunst schon zu einer schönen Blüthe, ja Ueberblüthe gebracht hatten. Genug, mit Dante beginnt das nordische wissenschaftliche Leben in Italien, das diesseits der Alpen schon seit den Ottonen und Gerbert einige Jahrhunderte früher heimisch war, so wie auch die italienische Philosophie auf ein Haar der nordländischen gleicht, und in ihrer (Katholizität) Allgemeinheit nach den damaligen Zuständen eben

so wenig sich vereinzeln konnte, als die katholische Theologie.

Das vierte Kapitel spricht über Dante's Leben, Geschicke, Parteistellung u. s. w., vorzüglich aber über das philosophische Element, welches in der göttlichen Komödie vorwaltet und auch in den übrigen Schriften des Dichters nachweisbar ist und von O. nachgewiesen wird.

Die eigentliche Darstellung der Dante'schen Philosophie wird im zweiten Theile behandelt, das Sinnbildliche seines dichterischen eklektischen Lehrgebäudes nicht nur entwickelt, sondern auch geschichtlich nachgewiesen, so daß die Begriffe des Guten (Paradiso), des Bösen (Inferno), des Guten und Bösen in ihrer Mischung und Fehde (Purgatorio) scharf hervortreten. Wir überlassen es dem Leser, dem klaren Darsteller in seinem Gedankengange zu folgen, der gleich von Anbeginn den dunkeln Dichterwald (mi ritrovai per una selva oscura) lichtet und die schwierigen Wege ebnet.

Der dritte Theil gibt eine Würdigung der Dante'schen Lehrsätze im Vergleich mit den Ergebnissen, die schon durch das Morgenland und den Islam, durch Platon und Aristoteles, durch Bonaventura und Thomas von Aquin erworben. Nicht allein zergliedernde Schärfe war hier nöthig, sondern auch eine Gelehrsamkeit, gepaart mit einem weltgeschichtlichen Ueberblicke, die beide bei O. nicht fehlen, so daß aus dem Idealismus und Sensualismus der Griechen, der Mystik und dem Dogmatismus des Mittelalters der moderne Empirismus und Rationalismus, wie eine nothwendige Entwickelung hervorzugehen scheinen. Leider fußen diese aber auf der Glaubensspaltung, während Dante orthodox katholisch an der Einheit der Kirche festhält, obgleich manche Protestanten ihn als einen der ihrigen bezeichnen.

Der vierte und Schlußtheil enthält einige höchst anziehende Nachträge und Urkunden, die uns den Dichter und das Mittelalter in einem solchen Lichte zeigen, daß man wenigstens vom humanen und politischen Standpunkte aus nicht behaupten kann, Fortschritte gemacht zu haben; ja das

sogenannte dumpfe Mittelalter kann in manchen und den höchsten Dingen mit Stolz auf unsere dickthuende Klugheit herabsehen. Schon die Untersuchung, ob Dante ein Welf oder Weibling war, zeigt eine Regsamkeit des politischen mittelalterlichen Lebens, das jetzt sogar von Staatsmännern wenig begriffen wird. Auch der Aufsatz Beatrix und über den Einfluß der Frauen in der christlichen Gesellschaft nebst Dante's philosophischen Studien und Hochachtung vor Aristoteles, dem Geisterkönige des Mittelalters, spielen in diese Sphäre, gleich dem Dichter, den jetzt der Censor wohl aus der Kunst- und Weltgeschichte streichen würde. Anziehend ist auch der Nachweis über ähnliche sinnbildliche Gedichte des Mittelalters, welche zeigen, daß Dante nicht einzig, sondern mitten in seiner Zeit steht. Ozanam führt sie vom vierzehnten bis zum ersten christlichen Jahrhundert zurück, und schließt dann die Vision des h. Paulus aus dem dreizehnten Jahrhundert an.

Zuletzt folgen einige merkwürdige Belege zur Geschichte der damaligen Philosophie: 1) die Bulle Innozenz IV. vom Jahre 1254; also aus der Zeit, als Albertus Magnus (gest. 1280), Thomas von Aquin, Bonaventura (beide starben 1274), nebst Paris schon in voller Wirksamkeit waren. Der Papst beklagt darin, daß Bewerber um das Priesterthum die philosophischen Studien vernachlässigten, also auch die Theologie geistlos, etwa wie die praktische Rechtsgelehrsamkeit das Gesetz; also verordnet er, daß in Zukunft keiner zu niedern Beneficien, geschweige zu Präbenden, geistlichen Ehren und Würden zugelassen werden solle, der nicht Proben seiner Tüchtigkeit in der Fakultät der Künste abgelegt habe, d. h nach jetziger Redeweise, sein philosophisches Doctorexamen gemacht habe. Was eine päpstliche Bulle damals zu sagen hatte, und wie unumschränkt die Freiheit der Wissenschaft, weiß Jeder, und er kann also das kluge Jetzt mit dem dummen Mittelalter vergleichen. 2, 3, 4 sind Belege aus Bonaventura, dem (S. 352 ff.) Physiognomik und Schädellehre schon bekannte Ergebnisse

liefern. Nr. 5 aus Thomas von Aquin beschäftigt sich mit den Gesetzen und der Philosophie des Rechts. Das Gesetz muß nach ihm ein Ausfluß der Vernunft sein, sein Endzweck das allgemeine Gute. Eine Menge sogenannter Gesetze verdienen daher nach Thomas nicht diesen ehrwürdigen Namen. Merkwürdig ist es, wie klar die Alten diese Sache auffaßten und auch ausführten, während die jetzige Zeit sich selbst das Imbecilitäts-Zeugniß ausstellt, und sich für unfähig zur Gesetzgebung erklärt und — erprobt. Schaden könnte auch nicht, wenn unsere Klugen die übrigen Gedanken des Thomas scharf in's Auge faßten: z. B. über allerlei politische Dinge (S. 366 ff.) Adel, Steuren u. s. w. — Dem Denker wird oft bei dem Lesen ein Lächeln abgenöthigt, und er möchte oft zweifeln, ob wir oder das Mittelalter das sogenannte dumme Zeitalter sind. Auf keinen Fall kann der Neuere würdiger sprechen, als die damaligen Mönche, die meistens selbst aus den edelsten Geschlechtern waren, über Menschenwürde, die auch Leibeigenen nicht verletzt werden dürfte, über Adel, der sich nicht durch einen Adam aus Erz (S. 369) begründen lasse u. s. w. — Auch hiefür verdient Ozanam unsern Dank, daß er diese ehrwürdigen Männer des Mittelalters in ihrer Licht- d. h. wahren Seite gezeigt. Nur so wird einst eine edle Geistesgeschichte möglich, von welcher das Geschlecht der verläumdenden Unwissenheit nichts ahnt, weil sie eben keine andere Weisheit anerkennt, als — sich selbst.

Kr.

Ausführliche katechetische Vorträge über die christliche Sittenlehre, zum Gebrauche für Katecheten, besonders beim Christenlehr-Unterricht, zur Belehrung und Erbauung der Jugend und des christkatholischen Volkes, verfaßt von Pfarrer Burkart in Seedorf. Ulm und Oberndorf. Druck und Verlag von J. C. Seitz. 1845.

Wenn das vorgenannte Werk alle Eigenschaften und

Vorzüge, welche der Verfasser an ihm in dem Vorworte rühmt, besäße: so würde die Kritik an ihm nichts auszusetzen haben. Es ist freilich eine bekannte Sache, daß die Schriftsteller ihre Werke, wie die Väter ihre Kinder lieben, daß sie an ihnen Vorzüge entdecken, welche Andre nicht sehen und deshalb auch Anerkennung und Lob derselben von Andern erwarten. Allein es ist nicht gewöhnlich, daß der Autor, wie hier geschieht, dem Urtheile der Leser vorgreifend, seine Arbeit selbst anpreiset; er rühmt nämlich an seinem Buche, daß man in ihm nicht blos hinlänglichen Stoff zum Vortrage der christlichen Sittenlehre, sondern auch die angemessene Methode der Behandlung und des Vortrages selbst finde, sowie daß die Darstellung lichtvoll, populär und ansprechend sei. Wir deuten dies dem Verfasser nicht übel, er sagt, was andere Schriftsteller nur denken.

Indessen müssen wir gestehen, daß dem Werke mehre der gerühmten Vorzüge in der That zukommen: an manchen Stellen haben wir unsere eigenen Gedanken und Ansichten, deren Richtigkeit wir aus einer mehrjährigen Erfahrung zu erkennen glauben, mit Freuden wieder gefunden. Es enthält wirklich hinlänglichen Stoff zum Vortrage der christlichen Sittenlehre, und im Allgemeinen ist auch zu rühmen, daß die Darstellung lichtvoll, populär und ansprechend ist.

Bei diesen Vorzügen, die wir gern anerkennen, finden wir auch einzelne Ausstellungen zu machen, die wir im Interesse der Sache nicht unterdrücken wollen. Zuvörderst können wir der Art, wie der ganze Lehrstoff geordnet und zerlegt wird, unsre Billigung nicht geben. Wenn es auch zuzugeben ist, daß in den beiden vom Verfasser aufgestellten Sätzen: „Thue das Gute“ und „Meide das Böse“ das ganze Materiale enthalten ist; so ist doch eine so scharfe Scheidung derselben nicht anzurathen. Für die Jugend und das christliche Volk würde es ansprechender sein, wenn Beide enge mit einander verbunden, und nach der besprochenen Tugend jedesmal das entgegenstehende Laster genannt und abgehandelt würde. Denn wie das hellere Licht

den Schatten desto schärfer hervortreten läßt; so wird auch der Begriff der Tugend durch das entgegengesetzte Laster aufgehellt und verdeutlicht. Es ist deshalb dem Werthe des Werkes nicht wenig förderlich gewesen, daß der Verfasser seinem eignen Grundsatze in dieser Beziehung durchweg untreu geworden ist, und wir wagen die Behauptung, daß das Ganze durch Weglassung des zweiten Hauptstückes: „Meide das Böse“, schwerlich viel verloren haben würde. Wirklich wird in demselben nichts andres berührt, als die Sünde gegen den h. Geist, die sieben Hauptsünden, die himmelschreienden und die fremden Sünden; ein Thema, welches an den einschlägigen Stellen des ersten Hauptstückes seine Erledigung hätte finden sollen, welches aber in seiner besondern Darstellung leicht zu der irrigen Meinung, als wären außer diesen keine andere Sünden zu meiden, Anlaß geben könnte.

Rücksichtlich der Anordnung des Materials haben wir außerdem noch dieses zu bemerken. Das erste Hauptstück: „Thue das Gute“, wird in die Gebote, welche Gott durch Moses, und in jene, welche er durch Christus gegeben hat, eingetheilt. Wenn nun dort weitläufig über die zehn Gebote gehandelt, und hier das Gebot der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe entwickelt wird, so waren Wiederholungen unvermeidlich gemacht; weshalb denn auch die unangenehme Erscheinung, daß das einmal Abgehandelte an einer andern, oder an zwei und zuweilen an drei und vier Stellen wiederkehrt, und des Zusammenhanges wegen wiederkehren mußte. Es wäre deshalb auch hier eine Verschmelzung beider Themate wünschenswerth und nach unserer Meinung auch leicht ausführbar gewesen. Zwar hätte durch diese bessere Anordnung das Werk an Umfang verloren, aber desto mehr an innerem Zusammenhange, so wie an Brauchbarkeit gewonnen, da es eine den Katecheten bekannte Sache ist, daß man die einzelnen Lehren nicht kurz und deutlich genug vortragen kann.

Was ferner die einzelnen Abschnitte betrifft, so erkennen

wir gerne an, daß viele gut bearbeitet sind und sehr befriedigen. Bei einigen hingegen haben wir Vollständigkeit und Tiefe vermißt. — Wer z. B. einmal sich aufgefordert fühlt, in der Katechese über die Pflichten christlicher Jünglinge und Jungfrauen zu sprechen, wird sich schwerlich mit dem begnügen können, was der Verfasser darüber pag. 394 ff. sagt, und wird das Buch, wenn er sich darin Rathes erholt hat, unbefriedigt bei Seite legen. Dasselbe gilt von der Abhandlung über Thierquälerei und über das Verhalten gegen die Thiere. Mit recht vielen Worten wird uns Liebe zu den Thieren ans Herz gelegt; allein dennoch vermissen wir nicht blos einen Hauptgrund gegen die Thierquälerei, nämlich die Rücksicht des Menschen auf sich selbst, sondern es wird auch mit gänzlichem Stillschweigen übergangen, daß man hier eben so durch das Zuviel, wie durch das Zuwenig fehlen könne. Gewiß wird der Verfasser jenes nicht billigen wollen, obwohl man streng genommen dem von ihm Gesagten nicht zuwider handeln würde, wenn man die Unvernunft sehr vieler sentimentaler Leute nachahmte, welche mehr Mitleid mit einem Thiere als mit einem Menschen haben. Eben so müssen wir, um noch ein paar Beispiele anzuführen, über das Verhalten des Christen während einer Krankheit pag. 210 ff., und über die Mittel, den verlornen guten Namen wieder zu erlangen pag. 229, urtheilen.

Rücksichtlich der Sprache finden wir zu bemerken, daß sie in manchen Stellen einfacher sein könnte. Der Katechet kann sich gewiß nicht zu einfach ausdrücken; um des Verständnisses willen muß er meistens auf allen Prunk der Rede verzichten; die Erfahrung lehrt ja, daß besonders das Landvolk die einfachste Rede oft kaum versteht. Wenn demnach z. B. Seite 217 gesagt wird: „Das Lob der trüglichen Menschenkinder ist der Leitstern ihrer Bestrebungen, ihr Abgott ist die Welt mit ihrem trüglichen Glanze, ihr Himmelreich der große Schauplatz der Erdenherrlichkeit, ihre Seligkeit der Triumphgesang der ihnen Weihrauch streuenden und Opfer darbringenden siegtrunkenen Bewunderer ihrer Thaten

und Handlungen. Solche von Hochmuth und Stolz gestachelte Erdenkinder gerathen, wenn ihr Lebensschiff scheitert und die gehoffte Ehre ausbleibt, oder gar Unehre, vielleicht sogar Schande sie brandmarkt, auf verderbliche Abwege"; so vermissen wir darin die Verständlichkeit der Sprache und glauben, daß das christliche Volk wenig davon verstehen wird. — Eben so ist zu tadeln, daß der Verfasser kein Freund der Kürze ist, und an manchen Stellen den Gedankenmangel durch Wortreichthum bedeckt. Wenn wir z. B. pag. 87 in der künstlich herbeigezogenen langen Abhandlung über die acht Seligkeiten, Matth. 5, lesen: „Arm im Geiste ist der Reumüthige; der Arme hat Mangel an zeitlichen Gütern, Mangel an täglichem Brot. Wer an zeitlichen Gütern Mangel hat, der ist arm, dem Körper weh, arm am Körper, körperltch arm; denn die zeitlichen Güter gehören dem Körper an und sind, wie dieser, hinfällig und vergänglich u. s. w."; so bemerken wir darin nicht allein eine Weitschweifigkeit, sondern auch ein Gemisch von Vorstellungen, welche den Hauptgedanken eher verdunkeln als aufhellen.

Wir haben mehrere Ausstellungen an diesem Buche gemacht, haben aber gleich Eingangs die Vorzüge desselben eben so freimüthig anerkannt. Möchte es dem Hrn. Verfasser gefallen, bei einer zweiten Auflage seines Buches unsre Bemerkungen, wenn er sie probehaltig befindet, zu berücksichtigen und seinem Buche dadurch einen größern Werth zu verleihen, als dasselbe bereits hat.

Der Gesandte Gottes redet Worte Gottes. Christliche Reden in der Sprache der h. Schrift, auf alle Sonntage und Feste des Kirchenjahres. Von Marcus Adam Nickel, geistlichem Rathe ꝛc. in Mainz. 2 Theile. Frankfurt a. M. bei Sauerländer. 1844.

Den Seelsorgern werden hier Predigten eigenthümlicher

Art für alle Sonntage und Feste des Kirchenjahres dargeboten. Das Eigenthümliche derselben besteht darin, daß dieselben fast aus lauter Bibelstellen zusammengesetzt sind und eine Art Mosaik bilden. Nur so viel ist von dem Verfasser aus dem Seinigen hinzugefügt worden, als nöthig ist, um diese Stellen zusammen zu binden.

Wir haben wiederholt in diesen Blättern darauf hingewiesen, wie die h. Schrift das eigentliche Buch sei, welches der christliche Redner unablässig studiren, aus welchem er Gedanken, Worte, Wendungen für seine Vorträge hernehmen müsse; aber wir wünschen nicht, daß jüngere Geistliche sich bewogen fänden, sich die Manier der vorliegenden Predigten anzueignen. Das Ganze verräth eine Art Künstelei, durch welche Unkundige sich blenden lassen; denn es ist nichts leichter als mit Hülfe einer Konkordanz solche Mosaikarbeiten zusammenzusetzen. Aber der Kenner wird das Mechanische dieser Arbeit bald entdecken. Lies't man hingegen die Predigten des h. Chrysostomus, Vorträge des h. Hieronymus, überhaupt die meisten Schriften der Kirchenväter: so strömen die Bibelstellen aus ihrer Feder, aber man sieht es ihnen an, daß sie aus dem Herzen kommen, man sieht es ihnen an, daß jene Väter in dem Studium der h. Schrift lebten und webten, und daß daher Sprache, Ausdruck, Färbung unwillkührlich und ganz von selbst sich ihren Vorträgen mittheilten.

Wir wollen hierdurch das Werk, welches wir dem unermüdlichen Fleiße des Hrn. Nickel verdanken, nicht tadeln. Wir finden es im Gegentheil sehr nützlich, nur nach einer andern Seite hin als Hr. Nickel.

Jene Eigenthümlichkeit, welche wir in den Werken des h. Chrysostomus u. s. w. vorfinden, ist jetzt noch sehr selten in den christlichen Vorträgen anzutreffen. Manches ist seit zehn Jahren besser geworden, und es ist zu wünschen, daß die Kanzelredner sich immer mehr dem Studium der h. Schrift zuwenden. Die vorliegende Predigtsammlung ist dazu eine Erleichterung, denn die vornehmsten Stellen der h. Schrift

sind darin über die einzelnen Gegenstände zu einer guten Uebersicht zusammengestellt, und dem Geistlichen, der dieselbe in sich aufgenommen hat, wird dadurch die Abfassung einer Predigt, welche die gerühmten Eigenschaften hat, bedeutend erleichtert werden.

Der hochwürdige Hr. Verfasser hat sich bei seiner Arbeit namentlich des Werkes von Flad: „das Evangelium in Predigtskizzen,“ bedient und ein älteres, weniger bekanntes Buch zu Grunde gelegt, welches einen Geistlichen der Erzdiözese Köln zum Verfasser hat. Der ausführliche Titel desselben ist: „Verbum abbreviatum, das ist, das eingeschränkte eigentliche und unverfälschte Wort Gottes, welches im Jahre 1698 über die Sonntage und einige Festtage desselben Jahrs gepredigt hat. Cöllen 1699, apud Wilhelmum Metternich.“ Der Name des Verfassers ist Hermann Schlosser, welcher 1650 zu Lövenich geboren war, zu Köln Augustiner wurde und als Pfarrer zu Orsoy und zu Norff wirkte.

Die äußere Ausstattung verdient alles Lob.

Die Mariensagen in Oesterreich. Gesammelt und herausgegeben von J. P. Kaltenbaek. Wien 1845. Verlag von Ignaz Klang. S. 410. 8.

In dem Vorworte gibt der gelehrte Schreiber der Mariensagen Oesterreichs ausführliche Rechenschaft über die Art und Weise der Entstehung seines Buches. Er zeigt, daß Sagen und Legenden für die Geschichtschreibung von großem Nutzen und daß sie besonders dazu geeignet seien, ein lebendiges Bild der religiösen, sittlichen und geistigen Richtung jener Zeit zu geben, in welcher sie entstanden sind und sich gebildet haben. Er spricht sich sowohl gegen diejenigen aus, welche Sagen machen und sie bestimmten Orten andichten, als gegen diejenigen, welche dieselben umgestalten, sie nach der Mode zuschneiden und alle Poesie

aus derselben austreiben. Ueber das religiöse Element in diesen Sagen sich auszusprechen, hat der Hr. Verfasser vermieden. Aus dem Verfolge entnehmen wir, daß der Hr. Verfasser sich die Aufgabe gestellt, die Kulturgeschichte Oesterreichs zu schreiben, und daß er durch dieselbe zu den Forschungen hingeführt worden, deren Resultat er in dem vorliegenden Buche der Oeffentlichkeit übergeben hat. Die gesammte Anzahl der Sagen beläuft sich auf 150; sie sind nach dem angedeuteten Gesichtspunkte in schlichter und einfältiger Sprache, wie es sich ziemte, wiedergegeben. Was das Interesse dieses Buches betrifft: so ist dasselbe auf Oesterreich nicht eingeschlossen. Die Mariensagen werden allen Freunden der Legende und christlichen Sage, insbesondere christlichen Sängern, willkommen sein und die Historiker auf eine Quelle der Geschichte hinweisen, welche sehr oft bei der Geschichtsforschung übersehen wird.

Die äußere Ausstattung ist sehr lobenswerth.

Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domkapitular &c. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1844.

(Fortsetzung.)

Es ist schwierig, bei der Würdigung des vorliegenden Werkes zu vermeiden, sich in das Einzelne zu verlieren, und dadurch, wenigstens dem Anscheine nach, in Sylbenstecherei zu gerathen. Indem man die Kraft und Bedeutung der einzelnen Wörter und Ausdrücke erwägt und dadurch die Unklarheit und Unwahrheit der durch dieselben ausgedrückten Gedanken erkennt, und indem man dann ferner, um diese Darstellungsweise begreiflich zu finden, dem Verf. in seinem Gedanken nachzugehen versucht, wird man dadurch leicht veranlaßt, die hier etwa vorkommenden πρῶτα ψεύδεα wohl mehr zu berücksichtigen, als erforderlich wäre. Da aber jede Recension ihre billigen Gränzen haben muß, so wollen wir

uns jetzt nur auf einzelne Hauptpunkte des vorliegenden Bandes zu beschränken suchen. — Wichtig ist es aber zuvörderst, den Begriff des Verf. von Theologie zu erkennen und zu würdigen.

Von der Theologie gibt der Verf. im Verlaufe des Contextes des §. 4: „Theologie als Religionswissenschaft im Allgemeinen," mehrere Erklärungen oder Begriffe, die zu einander nicht in dem Verhältnisse stehen, daß der eine eine nähere Bestimmung und Begränzung des vorhergehenden ist, sondern die, wie es scheint, alle wenigstens vorläufig gleichen Werth und gleiche Geltung haben sollen. Diese Begriffe sind nun folgende. Theologie ist

1) Religionswissenschaft im Allgemeinen;
2) die wissenschaftliche Gestaltung des Gottesbewußtseins und des Lehrbegriffs einer bestimmten religiösen Gemeinschaft, mit Hinzunahme alles dessen, was mit diesem Gottesbewußtsein und mit diesem Lehrbegriffe in Verbindung steht, der aus ihm hervorgeht;
3) die Wissenschaft, die sich aus dem Gottesbewußtsein entwickelt;
4) die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen;
5) der Begriff der Religion;
6) die wissenschaftliche Form der Religion;
7) der Begriff der Idee und des Lebens der Religion.

Religion wird erklärt als „bewußte, freie und lebendige Verbindung des Geistes mit Gott"; man kann also die obigen Begriffe erweitern oder vermehren, wenn man statt Religion diese Erklärung derselben substituirt.

Was nun den sehr gewöhnlichen Begriff von Theologie als Religionswissenschaft betrifft, so ist dieser aus dem gemeinen Leben in die Wissenschaft gedrungen. Ein Hauptziel jeder christlichen Lehre oder Confession, ist die Liebe und Verehrung Gottes, d. i. die Religion; auf dieser Gottesverehrung beruhen auch die auffälligsten und unterscheidenden Merkmale der Confessionen; man sagt also katholische, lutherische rc. Religion, statt katholischen rc. Glauben oder

Glaubensbekenntniß. Diese für das gemeine Leben zweckmäßige Metapher oder Synekdoche hätte man aber nicht als Begriff in die Wissenschaft aufnehmen sollen; denn die Theologie enthält auch vieles, was mit der Religion, wenn gleich in praktischer, doch nicht in wissenschaftlicher Beziehung in Verbindung steht, z. B. die Lehren über die pflichtmäßigen Verhältnisse des Menschen gegen einander. Außerdem ist die Religion eine Sache des Begehrens und Wollens und des Gefühls, die Theologie aber an sich nur der Erkenntniß, und man kann die Theologie kennen und glauben, ohne dabei Religion zu haben (Jak. 2, 19. Matth. 7, 23), so wie man auch Religion ohne (die wahre) Theologie haben kann (Apostelg. 17, 22. Joh. 4, 22. 16, 3).

Dem Begriffe sub Nr. 2 scheint der Begriff von Theologie als Fakultäts-Wissenschaft zum Grunde zu liegen, in dem Sinne, wie man nämlich sagt: er widmet sich (dem Studium) der Theologie; denn unter dem: „mit Hinzunahme alles dessen rc.“ werden, weil hier von wissenschaftlicher Gestaltung die Rede ist, wohl nur die übrigen theologischen Fakultäts-Wissenschaften zu verstehen sein. — Es wird in den oben angeführten Begriffen die Theologie ohne Weiteres auch nur Wissenschaft genannt, obschon auch wohl allgemein anerkannt wird, daß unter Theologie und Wissenschaft der Theologie ein Unterschied bestehe; oder soll man eine nicht wissenschaftliche oder nicht wissenschaftlich geordnete Lehre über Gott und göttliche Dinge und Verhältnisse, wie sie z. B. der Heiland vortrug, nicht Theologie nennen dürfen?

Der Begriff sub Nr. 3 ist wohl der schwierigste; im Contexte ist er nicht weiter erläutert als durch die Bestimmungen, daß die Theologie in dem ganz allgemeinen Sinne als Lehre von Gott aufgefaßt, die so bezeichnete Wissenschaft sei, und daß wir als die Grundlage des Gottesbewußtseins die Idee von Gott anzusehen haben. Wie sich aber aus der Erkenntniß Gottes (dem Gottesbewußtsein) eine Wissenschaft entwickele oder entwickeln könne, oder was überhaupt eine Wissenschaft ist, die sich entwickelt, ist nicht

angegeben. Eine Wissenschaft entwickelt sich nicht von oder aus sich selbst, wie ein Phantasiebild, sondern wird von einem wissenschaftlichen Geiste aus Principien oder Quellen deducirt und konstruirt. — Als Grundlage der Erkenntniß Gottes ist, nach dem Verf., die Idee von Gott anzusehen, als welche der Natur des Menschen innewohnen und deren Eigenthum sein soll. Dies ist nicht bewiesen. Es widerspricht dieser Ansicht aber auch die h. Schrift, denn diese will, daß die Menschen Gott suchen (Apostelg. 17, 27. Hebr. 11, 6), und zwar ihn zu erkennen suchen, nicht durch die Idee Gottes in ihnen, sondern durch die Betrachtung seiner Werke (Weish. 1, 6—9. Röm. 1, 20. Apostelg. 17, 24—26). Um Gott zu finden, bedürfen wir nun zwar einer leitenden Idee, diese ist aber nicht eine angeborne Idee Gottes, sondern die Idee des Grundes. Man könnte nun zwar Mehreres anführen, warum es zweckmäßiger war, daß sich Gott durch die Idee des Grundes (a posteriori), als durch eine Idee Gottes (a priori) wollte finden lassen, besonders dieses, daß wir durch die Befriedigung jenes physischen Bedürfnisses zu begreifen, viel mehr und viel näher zu ihm hingebracht, und Andere zu ihm hinzuführen bewogen werden, als wenn wir ihn wie eine dürre, kalte und bloße Nothwendigkeit des Denkens, etwa wie eine Zahlen- oder Raumanschauung, im Kopfe hätten; so wie auch, daß nur in jener Weise der Beweis des realen und substanziellen Daseins Gottes zu führen ist; während wir bei der angebornen Idee Gottes stets nur in dem Kreise der Annahme eines nur idealen und zufälligen Daseins gebannt bleiben; denn so wenig unser Denken ein Sein begründet, so wenig beweiset auch die Nothwendigkeit des Denkens eine Nothwendigkeit des Seins. Alles nothwendige oder wirkliche Sein muß als solches unabhängig von unserm Denken, d. h. durch die Nothwendigkeit der Sache an sich, bewiesen werden. Kein Richter wird auch nach seiner vorgeblichen Nothwendigkeit des Denkens verfahren dürfen, wo nicht die Wirklichkeit der Sache an sich erwiesen ist, d. h. wo er nicht die

Sache nach äußerlichen, von ihm unabhängigen, Gründen für wirklich halten muß. Auch die Offenbarung Gottes kann keinen Halt in der angebornen Idee Gottes finden. Gott hat uns zuvor geliebt; er nähert sich uns und sucht uns zuerst; seine Offenbarung ist Gnade und freie Erbarmung; diese Wahrheiten begründen sich weit besser, ja vielmehr nur, in unserm Gemüthe, wenn wir Gott außer uns suchen und finden, als wenn wir uns seiner in uns bewußt sein wollen. Haben wir die Idee Gottes in uns, so würden wir uns vermessen, und uns auch wohl erlauben dürfen, die Offenbarungen Gottes nach dieser Idee zu beurtheilen, auszuwählen oder zu modificiren, wie denn auch Alle, die an dieser Idee laboriren, die Offenbarungen als göttliche, d. h. von dem Gott außer ihnen ausgegangene, zu verwerfen, und sie nur für menschliche zu halten, oder sie darum ferner umzugestalten oder auszudeuten pflegen.

Ueber die übrigen oben angeführten Begriffe sich weiter zu verbreiten, ist nach dem bereits Gesagten nun unnöthig.

Die Gleichsetzung der Theologie mit der Religionswissenschaft beweiset der Verf. als statthaft dadurch, daß man, wenn man beiden Begriffen auf den Grund gehe, in beiden bei demselben ankomme. Die Oberflächlichkeit dieses Geredes erhellt aus dem oben Angedeuteten, daß die Theologie eine Sache des Kopfes, die Religion aber des Herzens ist. — Der Verf. behauptet ferner, das religiöse Verhältniß des Menschen sei das höchste; der in sich klare Geist kenne kein höheres: er habe das feste, unerschütterliche Bewußtsein, daß sein tiefstes und reinstes Dasein (was ist tiefes rc. Dasein?) nur in jenem Verhältnisse wurzele und sich vollende. Auch dies ist nur Klingklang. War nicht bei den Griechen und Römern rc. das religiöse Verhalten im Allgemeinen das niedrigste und unwürdigste? (Daß es ihnen bei dem Terrorismus ihres Aberglaubens an Religiösität nach ihrer Art nicht fehlte, ersehen wir aus der h. Schrift und den Profan-Schriftstellern.) Herrscht nicht auch wohl unter Christen eine Religion, die Gott nur höchst mißfällig sein kann? Die

Pharisäer waren doch nach ihrer Weise sehr religiös: was sagt aber Christus Matth. 23? — Der Verf. sagt: „Eben so können wir die Religion die Wahrheit des Lebens nennen. Denn nur jenes Leben ist wahr, das Grund, Anfang, Princip, Kraft, Mittelpunkt, Vollendung und eben darin seine geistige Wirklichkeit hat." Words, words, words! Man kann dies eher auf das Leben der Thiere, als auf das Leben z. B. Gottes selbst anwenden, denn was ist in dem Leben Gottes, das der Verf. doch so sehr anerkennt (obschon wir nicht viel darauf geben), der Anfang, das Princip, der Mittelpunkt, die Vollendung?

Am Ende des §. 4 erkennen wir auch, warum hier kein Begriff der Dogmatik gegeben wird. „Wie aber die Wissenschaft nie das Wesen von dem selber ist, was erkannt wird, sondern nur der Begriff derselben, so ist auch die Theologie der Begriff der Religion, ihre wissenschaftliche Form ꝛc." Der Begriff der Dogmatik ist also 4 Bände stark.

Bei der Ueberschrift des §. 5: „Die bestimmte Religion" wird Niemand rathen, was hier der Gegensatz zu bestimmte sein soll. Der Gegensatz ist nicht etwa die unbestimmte Religion, sondern die positive Religion, und diese ist hier nicht ein Gegensatz gegen die natürliche oder philosophische, sondern gegen die nichtchristliche. Als das wahrhaft Positive wird dann nur das schlechthin Unbedingte, das Absolute, das über alle endliche Individualität und Nationalität Erhabene bezeichnet. Warum nennt denn der Verf. dieses nicht so nach seinem Gutdünken, statt durch Umänderung der Wortbedeutungen die Begriffsverwirrung immer noch zu vermehren? Die Ueberschrift dieses §. ist nach dem Inhalte desselben so zu verstehen: Die nicht göttlich, sondern durch Individualität oder Nationalität menschlich bestimmte Religion. Wir verkennen nicht die Wahrheit, die diesem §. zu Grunde liegt, nämlich, daß die Religionsstifter, Gesetzgeber und Nationen bei der Bestimmung oder Ausbildung der Volksreligionen auf die Ansichten, Gewohnheiten, Neigungen, Bedürfnisse ꝛc. der Völker Rücksicht

genommen und diesen bewußt oder unbewußt, willkührlich oder unwillkührlich Wahrheit, Recht und Sitte wohl anbequemt haben. Aber daß eine Religion dadurch „verendlicht", d. h. hier, unfähig wird, allgemeinere Anerkennung zu finden, daß sie Individualität und Nationalität an sich trägt, ist im Allgemeinen nicht zuzugeben, weil die Religion (Offenbarung) gewissermaßen sich herablassen und sich nach den Empfängern richten muß, um gehörige Wirksamkeit zu erlangen. Daher erschien die Offenbarung des N. B. auch in jüdischer Nationalität und in der Individualität Christi und der Apostel. Damit aber dieses Zufällige nicht wesentlich werde, wurde der Kirche unter der Leitung des h. Geistes das aus den verschiedensten Nationen und Individuen zusammengesetzte Lehramt gegeben. — Wenn der Verf. sagt, daß die durch Nationalität und Individualität verendlichte Religion der angebornen Idee der Gottheit nicht entsprechen könne, so hätte er den Religionen von nationalem und individuellem Charakter gegenüber vielmehr erkennen sollen, daß es eine solche angeborne Idee nicht gebe, eben weil sich die Völker ihre Götter selbst und ganz verschiedenartig gemacht und auf die spätern Geschlechter übererbt haben.

Das Unterscheidende der christlichen Theologie ist demnach, dem Verf. zufolge, das Positive, und dies ist die göttliche Offenbarung. Diese und die Idee von Gott machen die unendliche Wahrheit des christlichen Glaubens aus. Was ist unendliche Wahrheit? Was ist ferner die gleich darauf (S. 13) erwähnte absolute Religion? Man kann hiebei wohl allerlei Vernünftiges denken, aber dies ist so weitschichtig, daß man nicht weiß, was man dabei eigentlich denken soll. Denn was soll man recht dabei denken: Eine Religion, deren Urheber Gott ist, ist unbedingt, oder durch nichts bedingt? Jedenfalls hätte das absolut nur adverbialiter genommen werden müssen, wodurch oder wozu sie nicht bedingt ist. Eine schlechthin unbedingte Religion ist ein Unding. Daß der Verf. das „absolute Religion" durch „d. h. die wahre Religion" erklärt, verfängt hier nichts,

denn dies liegt schon in der Bedingung: „weil ihr Urheber Gott ist.“ In dem gleich Folgenden wird gelehrt, aus dem göttlichen Grunde der Religion heraus entwickle sich daher auch das höchste, tiefste religiöse Erkennen, und dies sei die Seite, nach der die christliche Theologie in Absicht auf das Wissen einen absoluten Charakter in Anspruch nehme. Abgesehen davon, daß hier die Theologie aus der Religion entspringen zu sollen scheint, was ist wieder der absolute Charakter der Theologie? — So geht es fort von Räthsel auf Räthsel, und Rec. hält sich weder für verpflichtet, noch fähig, sie alle zu lösen. Dann folgen viele Schriftstellen über das Verhältniß Christi zum Vater und über den h. Geist, zum Beweise, daß sie göttliche Wahrheit offenbaren konnten und wollten. Dieser Beweis ist aber eine petitio principii, denn es müssen uns erst Christus und der h. Geist selbst bewiesen werden, und dies kann erst geschehen, nachdem der Ursprung und das Dasein der Kirche begründet ist, wenn anders dies nicht schon in den sog. „allgemeineren theologischen Bestimmungen“ (S. 6) geschehen sein soll. Jedenfalls ist hier aber die Bestimmung des Verhältnisses Christi und des h. Geistes zu Gott ein unbegründeter Vorgriff aus der Dogmatik.

Der §. 7 platzt gleich mit der Behauptung heraus: „die Quellen der christlichen Dogmatik sind Schrift und Tradition.“ Woher man dies weiß, oder warum diese Quellen es seien, was für Bürgschaften es gibt, daß der Quellen nicht mehr oder weniger seien, und in welchem Verhältniß diese Abhandlung über die Quellen der Dogmatik zu der nach S. 6 vorhergehenden Disciplin: „Lehre über Schrift und Tradition“ stehe, was nämlich aus der hier (S. 15) erwähnten „umständlicheren Behandlung derselben“ vorausgesetzt werde, davon kein Wort. Ueber die hiehergehörende Bedeutung des Lehramts oder der Kirche wird erst S. 31 gesprochen.

„Unter der h. Schrift verstehen wir das auf göttliche Eingebung hin niedergeschriebene Wort Gottes, als höhere

Offenbarung an die Menschen.“ Unsere Leser werden es kaum glaublich finden, daß hier nichts von der Inspiration gesagt ist, noch eine Anweisung gegeben ist, wie und wo man sich über dieselbe Raths erholen kann, was doch hier, wo eine Anweisung gegeben werden soll, aus den Quellen zu schöpfen, unbedingt nothwendig gewesen wäre. Die oben angeführten Worte „auf göttliche Eingebung ꝛc.“ ausgenommen, ist von der Inspiration auch weiter nichts erwähnt, außer etwa S. 19, daß der h. Geist als das Princip (!) der Wahrheit nicht nur diese erhalte, sondern auch durch fortgehende Inspiration Wahrheiten aufs Neue immer wieder erzeuge, was wieder ein Ausdruck ist, der eben so gut falsch als wahr sein kann. Unmittelbar darauf heißt es (S. 20): „Das göttlich geschehene Wort ruhet daher fortwährend auf einem göttlichen Grunde, durch welchen es in seiner Ursprünglichkeit erhalten wird.“ Dies ist wieder etwas, was weder sinnlos, noch verständlich ist, daher jedenfalls in die Kategorie des Lauen und Unbrauchbaren gehört. Desgleichen auch die beiden folgenden Absätze.

Rücksichtlich der Tradition unterscheidet der Verf. nicht zwischen der ältern und neuern Bedeutung dieses Wortes. In der ältesten Kirche hieß oder bedeutete Tradition dasselbe, was wir Lehre, Glaubenslehre, Christenthum nennen. Seitdem aber die h. Schrift immer mehr zu der Geltung als authentischer Quelle des Christenthums gelangte, wurden, wo sonst die παράδοσις oder traditio als Autorität angeführt wurde, nun immer häufiger die concreteren Quellen Evangelium, Apostolus oder h. Schrift genannt. Der Name Tradition trat in den Hintergrund, und schon zur Zeit des h. Augustinus fing er an, sich auf das zu beschränken, was man in der Kirche als rechtmäßig bestehend und apostolischen Ursprungs hielt, aber nicht in der h. Schrift aufgezeichnet fand, und die h. Schrift wurde nun die erste Quelle und das Haupterkenntniß-Princip des Christenthums. Das Konzil von Trient spricht daher von libris scriptis, et sine scripto traditionibus (sess. 4 decr. de canon script.), so

daß es sowohl die h. Schrift vorordnet, als auch die Tradition nur mehr in die Einzelheiten der traditiones setzt, und sie von der h. Schrift durch den Ausdruck sine scripto, und von den spätern Bestimmungen der Kirche durch den Ausdruck: quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, unterscheidet. Diesen einmal in der Kirche jetzt rechtmäßig bestehenden Sprachgebrauch des engern Sinnes des Wortes Tradition muß man nun anerkennen und beibehalten, um keine Verwirrung zu verursachen. Gleichwohl reißt anderswo der polemische Eifer gegen die Protestanten Manche hin, die h. Schrift wieder in den Hintergrund zu drängen, und die ganze Glaubenslehre wieder auf die Tradition zurückzuführen, obwohl man sich seit 1500 Jahren und mit Recht gewöhnt hat, sie vorzugsweise an den sicherern, beständigeren und zugänglicheren, durch die Kirche lebendigen Buchstaben der h. Schrift zu knüpfen.

In dem §. 8: „Aushebung des dogmatischen Stoffes aus den Quellen oder Beweisführung aus der Schrift ꝛc.“ heißt es: „Hiebei aber handelt es sich nicht etwa blos darum, daß wir den betreffenden Stoff seinen Quellen entnehmen, sondern daß wir ihn so entnehmen, wie er sich in einer bestimmten Zeit als ein biblisch oder kirchlich entwickelter vorfindet. Daher dringt sich wissenschaftlich die Nothwendigkeit auf, die Bewegungen und Thätigkeiten alle, wie sie in der Offenbarung, so wie durch diese in der Kirche und in ihren Gliedern vorausgegangen sind, in der Dogmatik zu wiederholen. — Dies geschieht aber durch jene Funktionen, die wir vorzugsweise die historischen nennen, mit welchen die kritischen und exegetischen sich verbinden.“ So viel Sätze, so viel neue oder unbekannte Dinge! Was ist das für eine Aufgabe oder Arbeit, aus der h. Schrift die Glaubenslehre so zu entnehmen, wie sie sich z. B. im XII. Jahrhundert vorfindet! Vermuthlich hat der Verf. statt „in einer bestimmten Zeit“ sagen wollen: in der gegenwärtigen

Zeit. Aber auch dann wird man doch nicht die biblische oder kirchliche Entwicklung aus der h. Schrift entnehmen können, eben weil die Schrift früher ist, als diese. Niemand hat auch in dogmatischer Hinsicht an dieser Entwicklung an sich eine Interesse, sondern nur, ob sie auch in Uebereinstimmung mit der h. Schrift und Tradition vor sich gegangen ist. Die h. Schrift ist die Hauptquelle der Kirchenlehre, die Controle derselben in ihrer Ausbildung und Fortentwicklung. Wenn Schrift und Tradition die Quellen der Dogmatik sind, so verlangt Jedermann, daß man aus ihnen schöpfe, wie die Quellen sind, und daß man nicht etwa in sie hineintrage, um es dann ebenfalls daraus zu schöpfen. Man verlangt von der Dogmatik, daß sie die Lehre Jesu und der Apostel darstelle, und nachweise, daß diese immerfort in Geltung geblieben, und durch die etwaige kirchliche Ausbildung und Fortentwicklung in ihrem Wesen nicht verändert sei. Man betrachte aber dagegen den Umfang der vom Verf. für die Dogmatik bestimmten Aufgabe! Die dort vorgegebene Nothwendigkeit der Wiederholung aller jener Bewegungen und Thätigkeiten sehen wir, wo wir hier nur eine Darstellung der Lehre Christi verlangen, und nicht etwas Anderes, nicht ein. Wer kann auch jene Bewegungen rc. richtig auswählen und mit Sicherheit darstellen? Wozu diesen Wust verjährter Anschauungen und Ansichten, diese Durchsäuerung der Azyma des reinen Christenthums? — Was sind ferner jene vorzugsweise historisch genannten Functionen? haben diese ihre besondern Namen, und wie heißen sie minder vorzugsweise? wer ist der Functionär derselben? Wie können auch die kritischen Functionen (vermuthlich Bibel-Kritik) jene Bewegungen rc. der Offenbarung und Kirche in der Dogmatik darstellen und wiederholen? wie und wodurch verbinden sich die kritischen und exegetischen Verrichtungen mit den historischen?

Die historische Thätigkeit (wessen?), sagt der Verf., sei auf die Dogmenbildung gerichtet. Wenn diese Thätigkeit eine solche der Kirche sein soll, so ist sie in derselben

an sich eigentlich nicht vorhanden, sondern nur in den kirchlichen Schulen; die Kirche ihrerseits strebt zunächst nur auf Glaubensbildung, besonders auf die fides formata hinaus, und dadurch kann sie Ketzern gegenüber bewogen werden, auch Dogmen zu bilden, wenn man es so nennen will. Der philosophischen Thätigkeit wird hier beigelegt, die ewigen Ideen der Offenbarung, welche die historische Thätigkeit als gegebene aufgefunden hat (NB. die Thätigkeit hat gefunden), im Bewußtsein zu klaren, bestimmten Begriffen zu bilden, und zu einem Systeme organisch zu verbinden. Ein schönes Kompliment für die Offenbarung! Also die Philosophie muß mit ihrer Laterne noch herbeikommen, um klare bestimmte Begriffe in die Offenbarung zu bringen. Diese Begriffe wird nun wohl auch das Lehramt geben sollen. Ist dieses aber in philosophicis autorisirt? Ueber den Gebrauch der Philosophie in der Offenbarung später.

Es folgen nun (S. 23) 7 allgemeine Regeln, den dogmatischen Stoff aus den Quellen auszuheben, die aber fast nur Tautologie sind, und über die Inspirations-Cautelen ist nichts dabei gesagt, außer: „Da jedoch unter dem historischen Stoffe und mit ihm so Manches geboten werden kann, was für das christliche Bewußtsein, das in der Dogmatik dargestellt wird (sic), keine Bedeutung hat, indem es blos auf Temporales, Locales und Personales sich bezieht; so entsteht 7. von selbst die Aufgabe, nur das als zur christlichen Lehre Gehöriges aufzunehmen, was wirklich positive Offenbarung enthält, und als solches von der Kirche überliefert worden ist." Mit Recht nennt der Verf. dieses eine Aufgabe und nicht eine Regel, obwohl es die siebente Regel sein soll. Aber ist das Temporelle, Locale, Personale immer so ganz ohne Bedeutung für die Lehre des Christenthums, z. B. das von dieser Art im Leben Jesu? Sind nicht auch die Localverhältnisse der Apostel, ihre Heimath, ihr Stand ꝛc. von Bedeutung? — Auch die besondern Regeln zur Quellenschöpfung enthalten mehr, was nur Aufgabe ist und Resultat sein kann oder soll, als eigentliche Regeln. Dann ist

auch das ganze hier angegebene Verfahren nur formell, d. h. es wird nur angegeben, wo und wie man schöpfen soll, aber nicht was. Wenn zwar (S. 26—27) gesagt wird: „5. Nur die Worte Christi und der Apostel für die Dogmatik auszuheben," so wird man dadurch das Material für die Dogmatik keineswegs hinlänglich bestimmt halten; denn abgesehen davon, daß viele Worte nur moralischen Inhaltes sind, sind doch die von ihnen angewandten Sprichwörter, Umgangsreden rc. nicht für dogmatisches Material an sich zu halten. Lokales rc. soll nur in so weit gelten, als es im Stande ist, die Worte aufzuhellen; also soll das Abendmahl, das Leiden und Sterben den Reden darüber untergeordnet sein!

Was der Verf. S. 31 von der bei der Aushebung des dogmatischen Stoffes auf die Kirche zu nehmenden Rücksicht sagt, nehmen wir bis auf gewisse Redeformeln an. Wenn aber auch in der Wirklichkeit Schrift, Tradition und Lehramt für die christliche Glaubenslehre gewisser Maßen nur Ein Princip sind, indem die Kirche alle in sich faßt und durch alle mit gleichem Ansehen und zu gleicher Geltung lehrt, so müssen sie doch wissenschaftlich aus einander gehalten werden, weil sie in der Kirche in bestimmter Verschiedenheit aus einander treten. Man sieht dies z. B. auf dem Concil von Trient, das sich auf die Schrift und Tradition beruft, und dabei außerdem auch selbst manche formal neue Bestimmungen gibt, so daß die Kirche hier als ein Drittes neben den beiden andern Quellen deutlich hervortritt.

Jetzt folgt eine lange Abhandlung §. 9 (S. 33—124): „Die Entfaltung der christlichen Wahrheit," von der man schwerlich absieht, was diese hier mit der Dogmatik, d. i. mit der Darstellung der Glaubenslehren aus den vorbezeichneten Quellen, zu thun hat. Man kann sich auch bei der „Entfaltung der christlichen Wahrheit" etwas denken, aber doch nur so, daß sie immer nur etwas Nebelhaftes bleibt, indem die Unbestimmtheit solcher Phantasie-Ausdrücke bei so abstracten Sachen dem Geiste für seine Betrachtung gar keinen festen Anhaltpunkt gestattet. Oefters stößt man dabei

auch auf neue Vorstellungen oder Ausdrücke, die sich gleich als bekannt und berechtigt einführen, ohne daß sie sich als solche bewähren. So spricht der Verf. z. B. 34 von der „in der Kirche durch die göttliche Gnade bestehenden Ordnung der Heilserkenntniß." Wir begehren nicht die unter diesem Namen verborgen liegende Wirklichkeit zu leugnen; sie ist aber auch gewiß vielen unserer Leser unter diesem Namen nicht bekannt. Man kann aber dabei an so viele andere Ordnungen denken, z. B. an die des Erkenntnißglaubens, der Bekehrung und Rechtfertigung, der gewöhnlichen Volkserziehung, des Katechumenatsverhältnisses oder des Verhältnisses, das in Ansehung der erforderlichen Erkenntniß und Vorbereitung die einzelnen Sakramente mit sich führen, oder auch der liturgischen Einrichtungen des Kirchenjahrs u. s. w., daß man nicht weiß, was man sich unter jener Ordnung der Heilserkenntniß eigentlich vorstellen soll.

Als erste Unterabtheilung des §. 9 folgt „der christliche Glaube." Es ist hier vom objectiven und subjectiven Glauben, vom Glauben als Erkenntniß, und von ihm als Gnade und Herzenssache die Rede, ohne daß dabei ein Begriff vom Glauben gegeben wird. Wie dunkel die Vorstellungen sind, die hier zum Grunde liegen, erhellt z. B. aus folgenden Sätzen: „der (christliche oder göttliche) Glaube hat seinen Grund in einer positiven Wirklichkeit, in der er sich auch wesentlich enthalten weiß!" „Dieser (objective) Glaube ist das uns objectiv von Gott dazu Dargebotene, daß wir durch denselben in das wahre Sein ꝛc. eingehen." „Der objective Glaube will durch eigne Bewegung in den subjectiven übergehen, dieser aber sich mit jenem erfüllen." „Der objective Glaube ist Gegenstand der geistigen Anschauung und Grund des christlichen Erkennens und Lebens." „Die Offenbarung tritt mit ihrem Inhalte vor den Menschen hin, und wird Gegenstand seiner Vorstellung." Alles dieses ist wohl nicht unwahr, aber es ist nicht wahr, weil es einleuchtet oder bewiesen ist, sondern indem man sich es wahr zu finden

bemühet, und man findet sich hierin, obwohl nur mühsam, zurecht, weil man vom Glauben und den verschiedenen Bedeutungen dieses Worts anderswoher schon etwas vernommen und gelernt hat. — Wir sehen aber nicht ab, was der Glaube überhaupt in der Einleitung zur Dogmatik zu thün hat. Der Begriff Glaube ist seiner wesentlichen Bedeutung und Anwendung nach keine dogmatische, sondern vielmehr eine moralische Bestimmung. In die Moral gehört die Pflicht des innerlichen Glaubens, der Herzensbeistimmung; den äußerlichen Glauben, die Ueberzeugung, soll eben erst die Dogmatik selbst vermitteln, nachdem die Quellen der Lehre des Glaubens als glaubwürdig erwiesen sind. Auch die Individualisirung, wie der Verf. es nennt, d. h. die Anbequemung an die verschiedenen Alters-, Bildungsstufen ꝛc. beim Vortrag der christlichen Lehre, ist kein dogmatischer Begriff.

Wie sehr der Verf. seine Leser sich gleich setzt, sieht man unter vielen andern z. B. auch aus folgendem Absatze: „Es ist somit der Glaube selbst, der sich in seinem wesentlichen Begriffe zusammenschließt. Unmittelbar ist der Glaubensbegriff schon in der Verkündigung enthalten, und damit auch in der Tradition, welche das Eine bleibende Bewußtsein der Kirche zu jeder Zeit ist. Für den Inhalt selber ist es gleichgültig, zu welcher Zeit das bisher Unvermittelte in seiner Selbstvermittlung sich ausspricht. Spricht es sich aber aus in dieser Selbstvermittlung, die, eben weil der Inhalt stets derselbe bleibt, nur in formeller Hinsicht eine solche ist; so entsteht das Symbolum, der Glaubensbegriff, das Glaubenssymbol." Die Entstehung des Symbolums muß ein wahres Mysterium sein! — Noch stärkere Sesquipedalien enthält die ganze Seite 41. Wir aber danken Gott, daß er sich weit herablassender gegen uns gezeigt hat. — Uebrigens hat es ganz den Anschein, daß diese Sprache künstlich und absichtlich so angelegt ist, damit es in gehöriger Wichtigkeit erscheine, was hier dargestellt oder bewiesen werden soll, nämlich, daß das Symbolum ein Mittel sei, durch ein

kurzes Bekenntniß die Gläubigen zu einer Glaubenseinheit zu verbinden. Man könnte noch wohl über die hier vorkommenden Ausdrücke einige Blätter oder Bogen voll kritisiren oder Beleuchtungen anstellen, aber es ist bei einer so einfachen Sache gewiß der Mühe nicht werth, und man wird nachgerade auch müde. — Wir erlauben uns deshalb, alles, was ferner vom Symbol gesagt wird (S. 43—53), ganz zu übergehen, und drücken nur unser Bedauern mit denjenigen aus, die solchen Ballast mit in den Kauf nehmen müssen.

Die nun folgende Abhandlung über Glauben und Wissen (S. 53—124) ist eine ganz trostlose Sandwüste, in der man sich recht nach dem Wasser sehnen lernt, das uns der Heiland im Glauben zu geben verheißen hat, und in so weit würde sie kein ungeeigneter Vorhof zur Dogmatik sein, wenn man hier nur reines, klares, frisches Wasser zu finden hoffen dürfte. — Der Eingang zu dieser Abhandlung ist geeignet, den Leser ganz stumpfsinnig zu machen, durch die Art und Weise, wie der so einfache und klare Ausdruck und Gedanke, daß wir die Glaubenslehre in unser Herz aufnehmen, und aus derselben leben sollen, aus einander gezerrt und in so barbarisch erkünstelten Formeln wiedergegeben wird, wie z. B. durch dieses, daß der Glaubensinhalt Erkennen und Leben in uns werde, und so in unserer Subjektivität selbst als Wirkliches und Gegenwärtiges sich erweise, durch diese Verwirklichung, Individualisirung, Verbindung und Durchdringung, werde, wie durch die ganze Erlösung die „Realisirung der wahren und großen Einheit,“ und dadurch das Glauben zum Wissen; in dem Erkennen der „Einheitsformationen“ (!!) des christlichen Geistes löse sich das Geheimniß des Glaubens und Wissens. Nun folgt (S. 55) ein Gerede, dem eine Vermengung der sittlichen und intellectuellen Schwäche und Unvollkommenheit unserer Natur zum Grunde liegt, das daher einer Entwirrung nicht fähig und werth ist. Der Zweck dieses Geredes soll sein, daß das falsche menschliche Denken (dies wird nur so ohne

Weiteres überhaupt falsch genannt) an dem wahren göttlichen sich aufheben und vernichten müsse (ein Kunststück der St. Philosophie). Nun erinnert sich der Verf., daß der Hegelianismus die Aufhebung dieses Gegensatzes unternommen habe. Den hierauf folgenden Strauß mit den Pantheisten lassen wir ihn selber ausfechten, ohne uns einzumischen, weil uns dieser Streit nichts angeht. Nachdem derselbe ausgefochten ist, kommt der Verf. auf den Gegensatz zwischen dem göttlichen und menschlichen Denken zurück. Der Verf. erkennt dabei zuvörderst an, daß das menschliche Erkennen dem göttlichen nie adäquat sein könne, und daß wir hier nicht im Schauen, sondern im Glauben wandeln. Es wird dann gezeigt, wie man in der Kirche den Katechumenen das Symbolum aus einander gelegt, und die christliche Wahrheit folglich individualisirt habe. Ist das Auseinanderlegen und Erklären schon ein Individualisiren? Was soll man sich überhaupt dabei so recht denken: eine Lehre wird individualisirt? Dieses Individualisiren, heißt es ferner, führe zur kirchlichen Entwicklung, d. i. zum nähern Bestimmen und weitern Erklären der Lehren. (Das Individualisiren ist also vom Bestimmen und Erklären ꝛc. verschieden.) Wegen dieser Entwicklung und Fortbewegung der Kirche sei ihr daher auch eine objektive (d. h. bei dem Verf. hier durchgehends, eine nicht in dem einzelnen Menschen beruhende) Dialektik, d. i. eine Selbstbewegung des Glaubens immanent. Wenn dies nicht eine von den wieder aufgesuchten „großartigen Ideen oder tiefsinnigen Gedanken" ist, wovon S. VII der Vorrede Erwähnung geschieht, so ist sie doch gewiß nur ein Luxusartikel, oder gehört zu den unerfindlichen Dingen, wie die Ordnung der Heilserkenntniß. Desgleichen das Christenthum als organischer Gedanke (ebendas. S. 69). Weil nun, lehrt der Verf., das Christenthum zufolge der göttlichen Weisheit und Güte ein in sich vollkommner Plan und Gedanke sei, so trage auch der Glaube (die Offenbarung) dieselben Zeichen an sich; der christliche Glaube sei also seiner innersten Natur nach ein System, und zwar ein

lebendig concretes; als göttliche Thatsache sei der Glaube wesentlich Thatsache des göttlichen Denkens und Wollens, und sein Inhalt daher in sich zusammenhangend, gedanken- und bestimmungsvoll, und dies so sehr, daß er auch da systematisch sei, woüber kein klares Bewußtsein herrsche; und Tausende lebten das Leben des Glaubens, ohne zu wissen, daß es ein Leben nach einem tief angelegten, dem Glauben von selbst objektiv immanenten Systeme sei.

Offenbar ist die hier zum Grunde liegende Vorstellung über Gott anthropomorphisch. Der Verf. stellt sich vor, daß Gott den Plan der Erlösung überlegt und durchdacht, nach verschiedenen Seiten hin betrachtet und entworfen und ihn dann in dem Inbegriffe oder Zusammenhange seiner Offenbarungen mitgetheilt und diktirt habe. Man kann sich freilich auch unter System so etwas denken, daß es auf Gott und die Offenbarung passet. Sonst aber wird der Verf. doch vermuthlich auch aus seiner eigenen Dogmatik ersehen und lernen, daß Gott als allweise und allwissend oder allanschauend seine Zwecke und Mittel nicht erwägt und entwirft, sondern unmittelbar schauet und vor sich hat. Es kann daher in Beziehung auf Gott, wenn auch wohl von Plan und Absicht, doch keineswegs von einem Systeme, d. i. von einem Fachwerke, die Rede sein, wie denn auch ein Mensch, der ein vollkommner sachkundiger Praktikus ist, keiner Theorie und keines Systems in seiner Kunst oder seinem Gewerbe bedarf. Wenn nun Gott keines Systems bedarf und sich bedient, so kann es auch nicht ausgedrückt sein in seinen Offenbarungen. Sein Verhalten gegen das Menschengeschlecht, wie es nach der Offenbarung erkannt wird, zeigt auch nicht an, daß er nach einem Systeme, sondern daß er nach Zwecken und Absichten, oder daß er nach einem Programme, sondern nur nach einem Plane verfahre. Sein Verfahren war mehr erziehend, als unterrichtend, oder dies nur zum Behufe jenes. Wenn man nun nicht annehmen will, daß das Menschengeschlecht systematisch in seine Sünden und Gebrechen gefallen, und demnach absichtlich

dazu angeleitet sei, so kann man auch nicht sagen, daß die Offenbarung nach einem wissenschaftlichen Systeme mitgetheilt sei, oder daß die Summe der Offenbarungen ein solches System ausmache, wodurch im Mindesten nicht ausgeschlossen ist und sein soll, daß Wahrheit und Uebereinstimmung in derselben stattfinde. Daß demnach die Offenbarungen unter sich in einem natürlich und direkt systematischen Zusammenhange stehen, ist eine willkührliche Behauptung, die gar keines Erweises fähig ist, weil Gott dies weder erklärt hat, noch wir seine theoretische Denkweise und den Umfang und Zusammenhang seiner Gedanken an- oder überschauen können. Ein System ist blos ein Fachwerk für Menschen, worin sie gleichartige Erkenntnisse nach gleichartigen Merkmalen unterbringen und vertheilen, mögen diese Erkenntnisse nun aus Einem oder einigen Principien abgeleitet, oder aus der Beobachtung und Erfahrung gesammelt sein.

(Fortsetzung folgt.)

Der verkannte und der wahre Katholik. Von Johann Gother, nach der 26. Auflage aus dem Engl. übersetzt von Joseph Ignatz Ritter, Dr. der Theologie und Domkapitular zu Breslau. Zweite Auflage. Bonn bei Tobias Habicht. 1845.

Die erste Auflage der vorgenannten Uebersetzung erschien 1827. Im Jahre 1826 waren von dem englischen Original bereits sechs und zwanzig Auflagen in England erschienen. Dieser Umstand allein mag hinreichen, um den Werth dieses Büchleins zu bekunden. In vier und dreißig Kapiteln wird gezeigt, was die Katholiken nicht glauben und was sie glauben, d. h. in dem ersten Theile wird jedesmal hervorgehoben, was die Gegner der Katholiken als katholische Lehre ausgeben, und in dem andern, was in der

That katholische Lehre ist. Die Darstellung ist im Ganzen sehr einfach und gemeinfaßlich und eben dadurch dem Zwecke ganz angemessen. Ueberdies ist die Widerlegung der gegnerischen Ansichten und Vorurtheile durchaus ruhig gehalten.

Beigefügt sind 1) 20 Bannflüche gegen falsche Lehren, welche man als katholische ausgibt; 2) die Erklärung der irländischen und 3) die Erklärung der englischen Bischöfe, in welcher dieselben sich öffentlich und feierlich über das, was katholischer Glaube ist und was fälschlich dafür ausgegeben wird, ausgesprochen haben.

Das letztgenannte denkwürdige Aktenstück fehlte in der ersten Auflage der Uebersetzung.

Denjenigen Katholiken, welche sich über ihren Glauben einfach unterrichten wollen, ist die vorgenannte Schrift zu empfehlen, um so mehr, da die immer lebhaftern religiösen Kämpfe in Deutschland dieses unerläßlich machen. Ständen die Gegner ab, das zu bekämpfen, was, wie dieses mit großer Auktorität bekleidete Büchlein zeigt, nicht katholische Lehre ist, so würde dadurch ein großer Theil des konfessionellen Streites wegfallen. Dasselbe gilt von den Streitigkeiten innerhalb der katholischen Kirche. Auch hier würden viele Kämpfe aufhören, wenn man genau unterschiede, was Dogma und was nicht Dogma ist.

Druck, Format und Papier sind lobenswerth.

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Miszellen und Aphorismen in bunter Reihe.
(Fortsetzung.)

Solamen miseris socios habuisse malorum.
Virgilius.

Es ist eine bekannte Wahrnehmung, daß unser Schmerz durch Vergleichung mit dem Schmerze Anderer gemindert, daß unser Vergnügen hingegen durch die Vergleichung mit dem Leiden Anderer erhöht wird. Was die zuerst genannte Wahrnehmung betrifft, so erklärt sie sich auf folgende Weise. Der Schmerz ist ein Zustand lebhafter Empfindung, in welchem die Seele ganz auf den Einen Gegenstand des Schmerzes hingerichtet ist. So lange die Seele diesen Gegenstand aber umfaßt, so lange dauert auch der Schmerz fort. Durch die Zeit ermüdet die Seele allmählig und sie läßt unbemerkt von dem Gegenstande ab, und je mehr sie davon abläßt, desto mehr verschwindet ihr Schmerz, er geht allmählig in den Zustand der Traurigkeit und Betrübniß über. Daher sagt man die Zeit sei die beste Trösterin. Will man die Linderung des Schmerzes nicht allein der Zeit überlassen: so muß man die Seele von dem Gegenstande des Schmerzes abzuziehen suchen. Da die Seele beim Schmerze nur mit dem Einen Gedanken ganz beschäftigt ist, sich demselben ganz hingegeben hat, so ist es schwer, dieselbe davon abzuziehen. Es gelingt dieses am leichtesten, wenn sie unvermerkt auf verwandte Gegenstände und Vorstellungen hingeleitet wird. Eine solche Vorstellung ist der Schmerz Anderer. Geht die Seele darauf über, so muß nothwendig dadurch die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand des eigenen Schmerzes mehr abgespannt und dadurch der Schmerz vermindert werden. Hierin liegt die Erklärung der zuerst genannten Wahrnehmung, es liegt darin auch das Geheimniß, Jemanden zu trösten. Die Richtigkeit dieser zuletzt gemachten Bemerkung ergibt sich auch durch folgende bekanntere Erfahrung. Sind wir schmerzhaft über ein großes Unglück

ergriffen: so werden wir durch den Ausdruck der Freude, der sich uns aufdrängt, höchst unangenehm berührt. Da wir in dem Zustande des Schmerzes für die Freude nicht empfänglich sind: so wird unser Schmerzgefühl durch den Kontrast noch mehr erhöht. Es ist daher ganz psychologisch richtig, was eine deutsche Schriftstellerin jüngst gesagt hat: „Lache und juble nicht, wenn du an Wohnungen vorüber gehst — es könnten Traurende dich hören und sich verletzt und verwundet fühlen."

Daß unser Vergnügen hingegen durch die Vergleichung mit dem Leiden Anderer erhöht wird, ist ebenfalls eine bekannte Thatsache. Auch hier zeigt sich die Wirkung des Kontrastes. Denn indem wir das Leiden Anderer erblicken, wird unsere Seele auf den Gegenstand unserer Freude mehr hingetrieben, und dadurch eben, indem sie diesen Gegenstand inniger und lebhafter umfaßt, entsteht die erhöhte Freude oder das verstärkte Bewußtsein der Freude. Wer am Ufer des Stromes steht, während sein Freund in dem Strome vor seinen Augen untergeht, der wird sich nicht behaglich fühlen in dem Gedanken, daß er sicher auf dem Trockenen steht; seine ganze Seele ist an das Unglück des Freundes hingegeben. Aber wenn der Anblick des untergegangenen Freundes aus seinen Augen entfernt, dann wird allmählig das behagliche Gefühl eintreten, nicht denselben Kahn mit dem Freunde bestiegen, sondern den sichern Landweg betreten zu haben.

Suave mari magno, turbantibus aequora ventis
E terra alterius magnum spectare laborem.
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Lucretius.

Wenn ein solches Gefühl auch ein rein psychologisches ist, wie Kant sagt, so hängt dieses doch mit der Sittlichkeit auf's engste zusammen. Der Mensch, der das Gefühl der Theilnahme an dem Wohl und Wehe Anderer in sich bis zu dem Grade der Lebhaftigkeit ausgebildet hat, den die Vernunft vorschreibt, wird in einem solchen Falle nicht an sein eigenes Behagen, sondern an den Schmerz des Andern denken, grade so wie der eben bezeichnete, der seinen Freund in den Fluthen umkommen sieht, zunächst nicht an sich, sondern an den untergehenden Freund denkt. Da der Mensch aber aus Allem Vergnügen zu ziehen eine so große Geneigtheit hat, so ist auch in dieser Beziehung ihm eine große Versuchung gegeben. Der Knabe tödtet den Frosch, der lebensfroh am

Wege vorbeihüpft und sieht mit Vergnügen den Zuckungen des sterbenden Thieres zu, der Erwachsene hat Behagen an dem Seelenkummer, der das Innere seines Nächsten zerreißt und der Tyrann sieht mit satanischer Freude den Zuckungen der Schlachtopfer zu, die er seiner Grausamkeit opfert.

Wer einem Kegelspiele zugesehen hat, wird die Gelegenheit gehabt haben zu bemerken, wie einzelne Spieler, wenn sie die Kugel aus der Hand geworfen, besonders wenn sie im Begriffe ist einen Pudel zu machen, sich unwillkührlich mit dem Körper hin und herbeugen und große Anstrengungen machen, gleichsam als vermöchten sie der Kugel dadurch Kraft und Richtung zu geben. Indeß läuft die Kugel ihren Gang und alle Anstrengungen des Spielers sind vergebens. In der Politik und der Geschichte sieht man dieselbe Erscheinung, indem die Führer und Lenker des Volkes Dinge ins Werk setzen in dem Glauben, sie behielten die Macht ihren Lauf zu bestimmen, während alle ihre Anstrengungen, all' ihr Hin- und Herbeugen den Lauf der Dinge nicht aufhält und nicht im Stande ist, die Richtung, die dieselben einmal genommen, auch nur um eine Linie breit zu ändern.

Gleichgültigkeit ist das Zeichen der Abnahme unserer Geisteskräfte oder die Vorläuferin einer Krankheit. Gleichgültigkeit in Religionssachen ist das Zeichen der Abnahme unseres Glaubens und die Vorläuferin des Unglaubens.

Nützliche Ideen in ein helles Licht zu setzen, ist ein sehr schätzenswerthes Talent der praktischen Weltweisen. Neue, große ganz ungewöhnliche Ideen, besonders auf dem Gebiete der moralischen und politischen Wissenschaft sind nicht immer nützlich für das Leben. Die bekannten und großen Wahrheiten bleiben sehr oft unnütz für das Leben, weil sie nicht deutlich und nicht stark genug gedacht werden. Wer dem Menschen zeigt, daß in dem Vorrathe seiner Erkenntnisse goldene Wahrheiten vorhanden sind, ohne daß er es selbst weiß, der bereichert ihn eben so sehr, als derjenige, der ihm neue Ideen mittheilt, die Goldes werth sind. Mit einem Worte, derjenige der uns das Gold zu gangbarer glänzender Münze prägt, der macht sich um die Gesellschaft eben so verdient, als der Berg-

mann, der die Goldklumpen aus dem dunkeln Schooße der Erde hervorholt.

Die Natur hat dem Menschen zwei Ohren und nur Eine Zunge gegeben, damit der Mensch viel hören und wenig sprechen solle.

Die Tugend hat zwei Hauptfeinde, welche die meisten Menschen durch das ganze Leben hindurch begleiten: Lust und Schmerz. Vor dem Menschen her geht die Lust, sie reizt unaufhörlich und lockt, setzt durch reizende Vorspiegelungen die Begierden in Aufregung, und sucht den Menschen dadurch mit sich fortzureißen. Gibt der Mensch ihren Reizungen nur einen Augenblick nach, so wächst die Macht der Lust, sie reißt den Menschen unaufhaltsam mit sich fort, und je schneller er läuft, desto größer wird die Gewalt seiner Feindin, bis er endlich niederstürzt und mit Thränen in den Augen, oder Verzweiflung im Herzen und im Blicke, auf das Ziel zurücksieht, welches er verfehlt hat.

Während die Lust vor dem Menschen hergeht, folgt ihm der Schmerz oder die Furcht vor dem Schmerze nach. Diese hält die Kraft des Menschen zurück, sie hemmt seine Thätigkeit, hält ihm tausend Gefahren vor, welche keine sind, vergrößert die wirklichen, und der Mensch, der bestimmt ist sich selbst zu beherrschen, krümmt sich zusammen wie ein Kind, welches sich vor Gespenstern fürchtet, flieht zurück vor dem Schmerze und bleibt fern von dem Ziele seines Lebens, — sich selbst ein Vorwurf und andern ein Spott.

Diejenigen, welche zur lauten rauschenden Freude aufgelegt sind, sinken in der Regel, nachdem dieser Zustand vorüber, in einen verdrüßlichen und düstern Gemüthszustand zurück, und man weiß es, daß große Komiker, welche auf dem Theater durch ihre bloße Erscheinung allgemeine Heiterkeit erregten, zu Hause der düstersten Melancholie preisgegeben waren. Das kommt ohne Zweifel daher, weil jene erst genannten Zustände überspannte waren, und auf jede Ueberspannung ganz naturgemäß eine Erschlaffung folgt. Die größte Süßigkeit im Uebermaße genossen, bringt Widerwillen und Ekel hervor, und wenn der Geist im höchsten Taumel der Freude gleichsam wie im Wirbel eine Zeitlang in jubelnden Gedanken sich umhergetrie-

ben hat, so fällt er zuletzt in sich selbst erschlafft zusammen und ist außer Stande irgend eine Idee in's Klare zu bringen oder eine angenehme Vorstellung festzuhalten. Diese Bemerkung erklärt, warum die Menschen in einzelnen Fällen nach einem Zustande erhöhter Freude, oft ohne zu wissen warum, in einer verdrießlichen Stimmung sich befinden.

Der Kardinal Retz macht in seinen Memoiren die Bemerkung, daß zahlreiche Korporationen, es mögen noch so viele aufgeklärte und feingebildete Leute dazu gehören, wenn sie beisammen sind, um gemeinschaftlich etwas zu berathen oder zu beschließen, immer wie der Pöbel handeln; d. h. grade so von gewissen Vorstellungen und Leidenschaften regiert werden, wie das gemeine Volk. Zum Theil erklärt sich diese Wahrnehmung durch folgende Betrachtung. Erstens, wenn in einer solchen Versammlung auch viel Vernunft und viel sittliches Gefühl vorhanden ist, so ist dieselbe in der Regel doch nicht von Leidenschaften und Vorurtheilen frei. Nun aber bringt das Vorurtheil in der Regel eine größere Wirkung hervor, als die Besonnenheit und Ruhe. Es werden in einer solchen Versammlung auch die Vernunftgründe nicht immer richtig und kalt erwogen; sehr oft stellt sich eine populäre Beredsamkeit, Kühnheit, Schlauheit, ein Witz derselben mit siegender Wirkung entgegen. Ferner gibt es Bewegungen des Gemüthes, die, wenn viele Menschen beisammen sind, ansteckend werden, wie das Lachen und Gähnen. Viele Personen lachen in einer Gesellschaft mit, ohne recht zu wissen, worüber und warum eigentlich gelacht wird, und sie wagen aus Rücksichten nicht, sich nach der Natur des Gegenstandes genau zu erkundigen. Ist ein großer oder geistig überwiegender Theil der Gesellschaft in einer Gemüthsbewegung, so werden die Andern dadurch leicht außer Fassung gebracht und so stimmen sie oft in Maßregeln ein, welche sie gewiß verwerfen würden, wenn sie die Sache für sich und in der Stille zur Entscheidung brächten. Endlich aber ist der größte Theil der Menschen schwach und ohne bestimmten Charakter, sie stimmen immer mit der Mehrheit, weil sie immer mitgehen wollen — eunt quo itur — oder wenn sie es sehr gründlich machen: so folgen sie dem Mainzer Rathsherrn, der um seine Meinung befragt, aus sanftem Schlafe aufwachend sie dahin abgab: „er stimme dem Herrn Präsidenten um so mehr bei, da er ganz seiner Meinung sei" — ich sage, erwägt man alles dieses, so begreift man, wie die Beschlüsse,

die durch die Mehrheit der Stimmen ihre Sanktion bekommen, immer die Spuren von dieser Schwäche an sich tragen.

Mäßigung ist der goldene Faden, welcher sich durch die Perlenkette aller Tugenden hindurchziehen muß.

Es gibt Menschen, welche tugendhaft sein würden, wenn sie sich so viel Mühe gäben es zu *sein*, als sie sich Mühe geben es zu *scheinen*.

Es ist nicht Pflicht Alles zu sagen was man denkt, aber es ist Pflicht Alles zu denken was man sagt.

Reißende Ströme sind selten oder nie tief.

Wer kein gutes Gewissen hat, gleicht einem scheuen Pferde, welches durch jeden Vogel, der aus der Hecke auffliegt, aufgeschreckt und versucht wird durchzugehen.

„Alles ist eitel unter der Sonne", ist ein bekannter und allgemein als wahr angenommener Spruch. Glaubten aber alle Menschen *lebendig*, sicut oportet, an die Wahrheit dieses Satzes: so würde die Welt mit einem Male eine ganz andere werden. Denn entweder würde, sobald dieser Satz praktisch anerkannt wäre, die Welt plötzlich in's Stocken gerathen, oder aber es würde sich eine Ruhe, eine Freude, eine Glückseligkeit über sie ausbreiten, wie die Welt es bisher nicht gesehen hat. Der Glaube an die Wahrheit dieses Satzes ist bei sehr vielen Menschen ein todter Glaube, darum ist dieser Glaube unnütz; denn das Todte wirkt nicht.

Ein rechtschaffener und kluger Mann scheut sich nie zu bekennen, daß er in einem gewissen Punkte geirrt habe, wenn er dieses in Wahrheit bekennen kann. Denn dies heißt eigentlich nichts anders, als von sich bekennen, man sei heute klüger als man es gestern gewesen.

Du kannst heftige Feinde haben, ohne einen warmen Freund zu haben; aber du kannst keinen warmen Freund haben, ohne einen heftigen Feind zu haben. Wie deine Feinde, so deine Freunde: kalte Feinde, kalte Freunde, halbe Freunde, halbe Feinde, warme Freunde, heftige Feinde.

Floskeln und rhetorische Blümchen in einer ernsten Rede, insbesondere in einer christlichen Predigt, lassen sich schicklich mit den rothen und blauen Blumen in dem Kornfelde vergleichen. Kinder laufen ihnen nach und zertreten nicht selten das Korn dadurch, auch ergötzen sie das Auge des Erwachsenen, der an dem Kornfelde vorübergeht. Das aber ist auch Alles. Brod backen kann man aus ihnen nicht.

Wenn ich Kaplan oder Pfarrer wäre, und besonders wenn ich vor dem Landvolke oder vor dem Stadtvolke zu predigen hätte, so würde ich die Schriften des P. Abraham a St. Clara sehr fleißig studiren. Ich würde sie nicht studiren seines unerschöpflichen, burlesken Witzes wegen: sondern wegen seiner ungemeinen Meisterschaft im populären Vortrage, und wegen seiner tiefen und ausgebreiteten Menschenkenntniß. Die Witze des Pater Abraham, welche nicht auf die Kanzel gehören, schwimmen auf seinen Vorträgen oben auf, aber jene Perlen liegen tiefer in ihnen verborgen; jene halten die meisten Leser ab, in diese Tiefe hinabzusteigen. Wenn man mich fragte, wer unter den katholischen Kanzelrednern Deutschlands tiefere und allgemeinere Menschenkenntniß und eine größere Gewandtheit im populären Vortrage gehabt habe, als der genannte Abraham a St. Clara: so wüßte ich keinen solchen zu nennen*).

Die Idee der Gerechtigkeit ist so tief in der Natur des Menschen gegründet, daß man dieselbe unabhängig von aller positiven Religion, unabhängig von jedem Vertrage, von jedem Uebereinkommen, unabhängig von aller Erziehung, bei allen

*) Die Werke desselben sind neuerdings wiederholt herausgegeben worden. Empfehlenswerth ist: P. Abrahams a Sankta Clara, weiland kaiserlichen Hofpredigers in Wien, Auserlesene Werke .... Mit Beibehaltung der eigenthümlichen Schreibart des Verfassers. Wien und Leipzig. In Armbrusters Verlagsbuchhandlung. 1837. 2 Bd. 8.

Völkern wiederfindet. Fordere von einem Türken, vom Gueber, von einem Malabaren das Geld zurück, welches du ihm in seiner Noth geliehen hast: es wird ihm nie einfallen zu sagen: warte bis ich mich darüber erkundigt habe, ob Mahomed, ob Zoroaster, ob Brama es mir befehlen, dir dein Geld wiederzugeben. Er wird sofort wissen, es sei recht, daß er mir mein Geld wieder gebe, und thut er es nicht: so geschieht es weil die Armuth oder der Geiz ihn über die Gerechtigkeit hinwegheben, aber er wird immer der Gerechtigkeit sich bewußt sein.

Wo gibt es ein Volk, welches es für gerecht, billig, anständig und löblich hielte, den Eltern, wenn sie arm sind, die Nahrung zu versagen, die man ihnen zu geben im Stande ist; wo gibt es ein Volk, welches die Verläumdung je als eine gute Handlung angesehen hätte?

Die Idee der Gerechtigkeit ist so sehr eine erste Grundwahrheit, daß die ganze Schöpfung ihr Anerkennung zollt. Denn auch die allergrößten Verbrechen, welche die menschliche Gesellschaft bedrücken und schänden, werden unter einem falschen Vorwande von Gerechtigkeit geübt. Das größte Verbrechen, wenigstens das verderblichste und somit der Natur am meisten widersprechende, ist der Krieg. Es gibt aber niemals einen ungerechten Krieg, der nicht irgend durch einen Schein sich den Charakter eines gerechten Krieges zu geben bemüht wäre.

Die Römer ließen allen ihren Invasionen den Schein der Gerechtigkeit durch ihre Feciales geben. Nie hat ein Straßenräuber, der sich an der Spitze einer Räuberbande befunden, irgend ein Manifest erlassen, er wolle mit den Seinigen Unrecht üben, vielmehr pflegen sie den Gott der Heerschaaren anzurufen, daß er ihnen in ihrem Unternehmen beistehe, sie vergleichen sich mit den Fürsten und Großen der Erde.

Selbst die kleinen Spitzbuben, wenn sie mit einander verbündet sind, hüten sich wohl zu sagen: kommt, laßt uns stehlen, laßt uns hingehen, der Witwe, der Waise ihr letztes Stück Brod zu rauben: nein, sie sagen: laßt uns gerecht sein, laßt uns dasjenige zurücknehmen, was uns zukommt, laßt uns nehmen, was die Reichen verprassen, was sie uns mit Gewalt geraubt haben. Sie haben ihr eignes Sprachwörterbuch, in welchem die Wörter rauben, stehlen, plündern gar nicht vorkommen, sondern die durch andre: erobern, wiedergewinnen, wiederzurücknehmen ersetzt sind.

Das Wort Ungerechtigkeit ist gewiß nie in einer Versammlung ausgesprochen worden, in welcher auch die größte

Ungerechtigkeit dekretirt worden ist. Die Catilinas, die Ravaillacs aller Zeiten, aller Völker, aller Staaten, sagen nie, laßt uns ein Verbrechen begehen; sondern sie sagen, laßt uns das Vaterland, die Religion erretten, laßt uns das Vaterland frei machen, laßt uns die Schmach des Vaterlandes an seinen Verräthern rächen, laßt uns das Vaterland von einem Tyrannen befreien. Mit einem Worte, gemeine Schmeichler, schlechte Staatsmänner, gemeine Verschwörer und gemeine Diebe, welche sich zu Satelliten der Ungerechtigkeit herabwürdigen, sie zollen der Gerechtigkeit dennoch immer ihren Tribut, indem sie sich wenigstens in den Schein derselben zu hüllen suchen.

Aus allem diesen gehet hervor, daß die Idee der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit so klar, so allgemein bekannt sind, wie Krankheit und Gesundheit, Wahrheit und Falschheit, Schicklichkeit und Unschicklichkeit. Was die Gränzen zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit betrifft, so sind diese allerdings nicht immer leicht zu bezeichnen, eben so wie es nicht leicht ist die Gränze zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen dem was schicklich und was unschicklich ist zu ziehen. Ob ich verpflichtet bin meinem Freunde einen Degen zu geben, der ihm gehört, wenn ich die Vermuthung habe, er werde sich damit umbringen, darüber kann man zweifeln, aber ob ich verpflichtet bin meinen Eid zu halten, den ich rechtmäßig geschworen habe, darüber ist nie jemand zweifelhaft gewesen.

Ein Mensch, welcher diese Idee der Gerechtigkeit nicht in sich findet, findet nicht in sich, was alle Menschen, selbst Diebe und Räuber, in sich finden. Wer diese Idee aber in sich findet, und sie doch, trotz seiner bessern Ueberzeugung, leugnet, der beweis't, daß er keine Achtung vor der Wahrheit hat. Der Verkehr mit einem solchen Menschen wäre nicht sehr zu suchen. Ein Glück aber für die menschliche Gesellschaft, daß es nur wenige solcher Menschen gibt.

Wenn du zweifelhaft bist, sagt Zoroaster, ob eine Handlung gerecht oder ungerecht sei, so enthalte dich zu handeln.

Der Pöbel hat einen weit größern Einfluß auf den Gang der Weltereignisse, als man gemeinhin zu glauben geneigt ist. Wir sprechen nicht von den Revolutionen, in denen der Pöbel sehr oft Gesetze gibt und souverän ist, sondern auch in ruhigen Zeitläufen übt er einen stillen aber mächtigen Einfluß. Wie

mancher Staatsmann, wie mancher Kirchenfürst glaubt das Volk zu leiten, während sie von dem Pöbel geleitet werden. Der Pöbel schreit, der ehrliche Mann schweigt, und die Volksführer, die Lenker des Staates horchen auf die Stimme dieses schreienden Pöbels, sie thun und unterlassen tausend Dinge, welche sie nicht thun, nicht unterlassen würden, wenn der schreiende Pöbel nicht da wäre und dabei halten sie sich immer für Selbstherrscher. Sie stehen als Lakaien der Weltverhältnisse hinten auf dem Wagen der Zeit, und statt den Pöbel zu leiten und nach sich zu ziehen, werden sie von dem Pöbel geleitet und fortgezogen.

Göthes Faust.

(S. d. vorige Heft S. 189.)

Die Tragödie Faust von Göthe beginnt:

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerey und Medicin,
Und leider auch Theologie!
Durchaus studirt, mit heißem Bemühn.
Da steh' ich nun, ich armer Thor!
Und bin so klug als wie zuvor;
Heiße Magister, heiße Doctor gar.
Und ziehe schon an die zehen Jahr,
Herauf, herab und quer und krumm,
Meine Schüler an der Nase herum —
Und sehe, daß wir nichts wissen können!
Das will mir schier das Herz verbrennen.
Zwar bin ich gescheidter als alle die Laffen,
Doctoren, Magister, Schreiber und Pfaffen;
Mich plagen keine Scrupel noch Zweifel,
Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel —
Dafür ist mir auch alle Freud' entrissen,
Bilde mir nicht ein was rechts zu wissen,
Bilde mir nicht ein ich könnte was lehren
Die Menschen zu bessern und zu bekehren.
Auch hab' ich weder Gut noch Geld,
Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt;
Es möchte kein Hund so länger leben!
Drum hab' ich mich der Magie ergeben,
Ob mir, durch Geistes Kraft und Mund,
Nicht manch Geheimniß würde kund;
Daß ich nicht mehr, mit sauerm Schweiß,
Zu sagen brauche was ich nicht weiß;

Daß ich erkenne was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
Und thu' nicht mehr in Worten kramen.

Geschichte des guten Braminen.

Ich begegnete auf meinen Reisen einem alten Braminen, einem sehr weisen Manne, er war voll Geist und sehr gelehrt; überdies war er reich und deshalb um so weiser, denn da ihm nichts mangelte, so hatte er gar nicht nöthig, jemand zu betrügen. — Seine Familie war glücklich, und die Zeit, die er im Schooße derselben nicht zubrachte, widmete er der Philosophie.

In der Nähe seines schönen Hauses, welches mit anmuthigen Gärten umgeben war, wohnte eine alte Indianerin, sie war bigot, schwach von Geiste und sehr arm.

Eines Tages sagte mir der Bramine: ich wünschte, ich wäre nie geboren worden. Ich fragte ihn warum? Er erwiederte mir: ich studire seit vierzig Jahren, und ich habe diese vierzig Jahre verloren; ich lehre Andre, und ich weiß selbst gar nichts; dieser Zustand erzeugt in meiner Seele eine solche Demüthigung und einen solchen Ekel, daß mir das Leben unerträglich ist. Ich bin geboren, und ich lebe in der Zeit und doch weiß ich nicht was die Zeit ist; ich befinde mich auf einem Punkte zwischen zwei Ewigkeiten, wie unsere Weisen sagen, und ich habe gar keinen Begriff von der Ewigkeit; ich bin aus Staub zusammengesetzt; ich denke und ich habe niemals begreifen können, was es denn sei, was den Gedanken hervorbringt; ich weiß nicht ob mein Verstand ein einfaches Vermögen ist, wie das Vermögen zu gehen, zu verdauen, und ob ich mit meinem Kopfe denke, wie ich mit meinen Händen taste. Nicht blos ist das Prinzip meines Gedankens mir unbekannt, sondern auch das Prinzip meiner Bewegung ist mir ebenfalls verborgen; ich weiß nicht wozu ich da bin; und doch stellt man alle Tage über alle diese Punkte Fragen an mich; ich muß antworten; ich weiß nichts Rechtes darauf zu antworten; ich spreche Vieles und nachdem ich gesprochen habe werde ich verwirrt und schäme mich vor mir selbst.

Noch weit schlimmer ist's, wenn man mich fragt ob Brama von Vischnu hervorgebracht worden, oder ob sie beide ewig seien. Gott ist mein Zeuge, ich weiß kein Wort davon, und man sieht dies auch aus meinen Antworten. Ach mein ehrwürdiger Vater, sagt man zu mir, sagen Sie uns doch, wie das Uebel die ganze Erde überschwemmt. Ich bin

in eben so großer Verlegenheit als diejenigen, welche solche Fragen an mich richten; zuweilen sage ich ihnen, daß Alles in der Welt gut sei; aber diejenigen, welche im Kriege ruinirt oder verstümmelt worden, glauben davon nichts, und ich glaube eben so wenig davon. Ich gehe nach Hause und bin beunruhigt durch meinen Vorwitz und meine Unwissenheit. Ich lese unsere alten Bücher, und sie verdoppeln meine Unwissenheit. Ich frage meine Amtsgenossen: einige sagen mir, man müsse das Leben genießen und sich über die Menschen lustig machen; andere glauben, sie wüßten etwas, und sie verlieren sich in extravagante Ideen; alles trägt dazu bei meine schmerzhaften Gefühle zu verstärken. Bisweilen bin ich nahe daran in Verzweiflung zu fallen, wenn ich daran denke, daß ich nach allen meinen Untersuchungen nicht weiß, woher ich komme, noch was ich bin, noch wohin ich gehen, noch was ich sein werde.

Der Zustand dieses guten Mannes verursachte mir großes Mitleiden. Niemand war aufrichtiger als er. Ich begriff, daß er desto unglücklicher sich fühlte, je größer daß Licht seines Verstandes und die Empfindsamkeit seines Herzens war.

An demselben Tage sah ich die alte Frau, welche in seiner Nachbarschaft wohnte. Ich fragte sie, ob sie jemals darüber betrübt gewesen sei, weil sie nicht wisse, wie ihre Seele beschaffen sei. Sie begriff nicht allein meine Frage nicht: sondern sie hatte niemals in ihrem Leben auch nur einen Augenblick über die Dinge nachgedacht, welche den Braminen so sehr quälten. Sie glaubte von ganzem Herzen an die Metamorphosen des Vischnou, und wenn sie nur Wasser aus dem Ganges hatte, um sich zu waschen, so hielt sie sich für das glücklichste Weib von der Welt.

Erstaunt über das Glück dieser armen Kreatur, kehrte ich zu meinem Philosophen zurück und sagte zu ihm: Schämen Sie sich nicht unglücklich zu sein, während vor Ihrer Thür eine alte Automate ist, welche an nichts denkt und glücklich lebt? Sie haben recht, erwiederte er; ich habe mir hundert Mal gesagt, ich würde glücklich sein, wenn ich so dumm wäre als meine Nachbarin, und doch wollte ich dieses Glück nicht."

Man sieht, der Dr. Faust von Göthe und dieser Bramine Voltaire's sehen sich sehr ähnlich. Vielleicht haben sie sich gekannt. Zur genauern Bezeichnung dieser Aehnlichkeit muß ich die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Famulus Wagner hinlenken. Wagner ist das Gegenstück zu Faust, er dient als Schatten, dem Faust nur mehr Licht zu geben. Während Faust in die tiefsten Geheimnisse der Schöpfung eindringen

will, und alles andre geringschätzt, hat „der trockene Schleicher" Wagner keine Ahnung von einem tiefern Wissen, er ist mit seiner schaalen Bücherweisheit und mit sich selbst auf das vollkommenste zufrieden, und kennt kein höheres Glück, als es dahin zu bringen, ein paar Ordensbänder in seinem Knopfloche festzubinden und vom Volke begrüßt zu werden. Digitis monstrari et dici hic est. Was Wagner für Faust, ist die alte Indianerin für den Braminen.

Ich kehre nun zu der Tragödie zurück, um die mitgetheilten Verse mit einigen Bemerkungen zu begleiten.

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerey und Medicin,
Und leider auch Theologie!
Durchaus studirt, mit heißem Bemühn.

Wir glauben es dem Faust gerne, daß er alle diese Fakultätswissenschaften mit heißem Bemühen studirt habe, und erkennen diesem Bemühen das Lob zu, welches ihm gebürt. Auf das Bemühen allein kömmt es aber nicht an, sondern wenn die gehörigen geistigen Kräfte vorhanden sind, auf die Art und Weise, wie studirt wird. Faust hatte sich die Medizin zu seiner Berufswissenschaft gewählt, dabei hätte er bleiben sollen. Es konnte ihm freilich nicht übel gedeutet werden, wenn er auch in die übrigen Wissenschaften einen Blick hineinwarf, um den Zusammenhang des Wissens überhaupt zu überschauen. Hatte er aber Skrupel über das Wesen der Dinge, waren ihm die höchsten Probleme der Metaphysik dunkel geblieben, hatte er einen Drang über die Alltagsweisheit der Schule hinauszugehen: so mußte er seine Studien ganz anders einrichten, als er es wirklich gethan hat. Er mußte nicht in die Breite und Weite gehen, wie er es that, indem er alle vier Fakultäten durchwanderte, sondern in die Tiefe mußte er gehen, er mußte sich von dem Aeußern zurückziehen und ganz in sich einkehren. Hätte er hier „mit heißem Bemühen" geforscht, so würde ihm klar geworden sein, was er wissen konnte und was er nicht wissen konnte, und indem ihm dieses klar wurde, wäre auch sofort die Demuth des Wissens in ihm aufgegangen, eine Tugend, deren Hand ihn von den Abgründen zurückgehalten haben würde, in welche er ohne sie hineinstürzt.

Da steh' ich nun, ich armer Thor!
Und bin so klug als wie zuvor.

Wer verkehrte Mittel zum Zwecke wählt, solche Mittel zum Zwecke wählt, welche von dem Zwecke, den man erreichen will, abführen, der ist allerdings ein bedaurenswürdiger,

armer Thor. Aber wenn Faust hinzusetzt: „Und bin so klug als wie zuvor“, so ist dies genau genommen nicht wahr. Er ist weit unkluger als er zuvor gewesen. Denn wenn er glaubt sein früheres Wissen sei Thorheit gewesen, so hat er darin nicht recht, und wenn er glaubt, das, was er jetzt von seinem frühern Wissen weiß, sei das Rechte, so ist er in einem noch größern Irrthum. Wenn jemand, der ganz wohl zu Fuße ist, durch Dünkel dahin geführt wird, fliegen zu wollen, und wenn er trotz aller Anstrengungen, sich ein paar Fuß hoch in die Luft zu erheben, doch immer wieder herabfällt, oder wie die Gans, wenn sie über den Boden wegflattert, auf den Zehenspitzen mit beständigem affektirtem Flügelschlagen sich fortbilft, so ist er gewiß ein Thor, er ist aber ein noch größerer Thor, wenn er, weil er nicht fliegen kann, nun auch gar auf das Gehen flucht.

Heiße Magister, heiße Doctor gar,
Und ziehe schon an die zehen Jahr
Meine Schüler an der Nase herum —
Und sehe, daß wir nichts wissen können!

Es mag sehr richtig sein, daß man nicht wissen kann, was der Dr. Faust gerne wissen wollte; aber weil er das nicht wissen kann, was er will, weiß er darum gar nichts, kann er darum nichts wissen? die Unrichtigkeit des Faust'schen Raisonnements leuchtet ein. Der Mensch weiß sehr viel, kann sehr viel wissen, wenn er es wissen will; er schaue die Erde, oder den Himmel, oder sich selbst an, aber damit er dieses wisse, muß er vor Allem wissen, daß er ein endliches Wesen ist, daß das Wissen in Schranken eingeschlossen ist. Faust konnte auch wissen, daß es unrecht war „seine Schüler an der Nase herumzuziehen.“ Man muß Niemanden, man muß insbesondere seine Schüler nicht an der Nase herumziehen, und die Richtigkeit, die Wahrheit dieses Muß verbürgte ihm seine innere Stimme. War er daher von dem nicht überzeugt, was er seinen Schülern vortrug, so hätte er schweigen und nicht zehn Jahre lehren, Dinge lehren müssen, wovon er nichts wußte, woran er nicht glaubte. Daß Faust dieses mußte, das mußte er wissen. Indessen mieux tard que jamais. Es ist immer noch ein lobenswerther Zug, daß er, wenn auch spät, über seinen Zustand klar zu werden sucht und daß er sein Unrecht erkennt und eingesteht. Der „gute Bramine“ ist hier nicht so gut als Faust, denn jener verharrte nicht zehn, sondern vierzig Jahre in einem Amte, welches er pflichtmäßig niederlegen mußte. Er ist um so mehr als Faust zu tadeln, weil er reich,

wenigstens wohlhabend war, während Faust weder Gut noch Geld hatte.

Das will mir schier das Herz verbrennen.
Zwar bin ich gescheidter als alle die Laffen,
Doctoren, Magister, Schreiber und Pfaffen.

Die beiden letzten Verse sprechen nicht zu Gunsten des Doktors: sie verrathen, daß der Magister und Doktor eingebildet und hochmüthig ist, denn er erhebt sich über alle andere Gelehrten und sieht mit Geringschätzung und Verachtung auf sie herab. Hochmuth kommt vor dem Fall.

Mich plagen keine Skrupel noch Zweifel
Fürchte mich weder vor Hölle noch Teufel. —

Der Doktor Faust möge uns erlauben, hier ein wenig an der Wahrheit seiner Aussage zu zweifeln. Mag es sein, daß er sich nicht sehr vor Hölle und Teufel gefürchtet habe, aber sollte er ohne alle Skrupel und Zweifel gewesen sein? das würde, wie mir dünket, seinem ganzen Wesen widersprechen. Ja wir erweisen ihm sogar eine Gunst, wenn wir daran zweifeln. Denn wie weit wäre Faust gekommen, wenn das wahr wäre, was er hier von sich aussagt? Wäre das aber, so paßte der Zustand nicht, in welchem er sich nach den folgenden Versen befand.

Dafür ist mir auch alle Freud' entrissen,
Bilde mir nicht ein was rechts zu wissen,
Bilde mir nicht ein ich könnte was lehren,
Die Menschen zu bessern und zu bekehren.

Alles verräth den Zustand der Unentschiedenheit, des Zweifels, in welchem er sich befindet. Plagten ihn aber gar keine Zweifel, wie er sagt, so wäre ihm nicht alle Freude entrissen worden, wie auch immer diese Freude hätte beschaffen sein mögen. Wenn man einmal das Gleichgewicht verloren hat, so schwankt man hin und her. Faust hatte früher mit seinem Vater als Arzt unter der frohen Menge gewirkt, unter welche er als Spatziergänger sich eingemischt hatte. Er hatte nützlich, nach beßtem Wissen gewirkt, aber er wird gegen sich selbst ungerecht, indem er seine frühern Kuren Vergiftungen nennt; und weil „der Arzt damals so wie jetzt keine Todten aufwecken konnte", so verwirft er die ganze Arzneikunde als einen Greuel. Uebrigens ist es auffallend, daß Faust, der Doctor der Medizin, sich auch mit dem Bessern und Bekehren der Menschen befassen wollte. Das hätte er besser Andern überlassen, und sich darauf beschränken sollen, die Kranken wieder gesund zu machen. Das ist es, was dem Heilkünstler Noth thut.

Uebrigens ist es eine eigenthümliche Erscheinung, daß grade die Aerzte so leicht aus der Sphäre ihres Berufes herausgehen. Schon Lucian, wenn ich nicht irre, sagt von ihnen, daß sie zu einer gewissen Zeit behauptet hätten, nur Aerzte seien im Stande Geschichte zu schreiben. Aber danken muß man der Fürsehung, daß einzelne dieser Aerzte wieder gut machen, was andere mit gutem oder bösem Willen verderben.

Auch hab' ich weder Gut noch Geld,
Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt;
Es möchte kein Hund so länger leben,
Drum hab' ich mich der Magie ergeben.

Daß Faust kein Geld und Gut besessen, wollen wir ihm auf's Wort glauben; was aber die Ehre betrifft, so fehlte es ihm nicht an Bezeigung derselben von Seiten der Spaziergänger, und Wagner urtheilte hierüber auch sicher zuverlässiger als Faust selbst. Er sagt zu Faust:

Welch ein Gefühl mußt du, o großer Mann!
Bei der Verehrung dieser Menge haben!
O! glücklich! wer von seinen Gaben
Solch einen Vortheil ziehen kann.
Der Vater zeigt dich seinem Knaben,
Ein jeder fragt und drängt und eilt,
Die Fiedel stockt, der Tänzer weilt.
Du gehst, in Reihen stehen sie,
Die Mützen fliegen in die Höh':
Und wenig fehlt, so beugten sich die Knie,
Als käm' das Venerabile.

Aber Faust hat den richtigen Maßstab zur Beurtheilung der Dinge schon verloren, der Gedanke an die falsche Mystik, an die Magie ist bereits in seinen Kopf eingezogen, und diese wird bald die Kraft werden, welche alle seine Empfindungen weckt, alle seine Sinne regiert, all sein Streben beflügelt. Er überspringt alle Schranken, welche dem endlichen Geschöpfe gesteckt sind, er glaubt sich hinaufzuschwingen zu den vorgezogenen Geistern, um sich in den βυθός alles Seins zu versenken, im Urquell alles Seins die Urphänomene der Welt zu erschauen. Und indem sein Wahn ihn in diese Regionen hinaufträgt, ekelt ihn an, was den Menschen zum Menschen macht, er verachtet Vernunft und Wissenschaft, die beiden Prärogative des Menschen vor dem Thiere. Hättest du den Charakter der alten Schlange erwogen o Faust, die dem Menschen alle Erkenntniß verhieß, wenn er von dem verbotenen Fruchtbaume essen würde, die seinen Hochmuth reizte, den Göttern gleich zu werden! Hättest du den

Spruch des alten Römers erwogen: mirum est astra contemplari et quae ante pedes posita sunt nescire, es wäre nicht an dir in Erfüllung gegangen, was der Apostel sagt: Sie haben sich weise gedünkt und sie sind Thoren geworden; sie wollten den Göttern gleich werden und sind unter die vernunftlosen Thiere herabgesunken. Möchte Dein Beispiel das Jahrhundert warnen, welches, wie von einem blinden Verhängnisse getrieben wird dir zu folgen.

Es möchte kein Hund so länger leben,
Drum hab' ich mich der Magie ergeben,
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch Geheimniß würde kund;
Daß ich nicht mehr mit saurem Schweiß
Zu sagen brauche was ich nicht weiß.

Wir haben oben schon bemerkt, daß der Dokter sich in dieser Beziehung in einem Irrthume befinde, und daß er die Vorschriften der Pflicht, welche Jedem seine gesunde Vernunft diktirt, nicht klar erkannt habe. Denn zu sagen was man nicht weiß, dazu kann uns Niemand zwingen, und dazu darf sich auch Niemand zwingen lassen. Wenn wir den Faust also von dieser Seite tadeln, so müssen wir sein Streben loben sich von dem zu überzeugen, was er sagen und lehren will; nur hat er den rechten Weg, hierzu zu gelangen, verfehlt.

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält:
Schau alle Wirkungskraft und Samen,
Und thu' nicht mehr mit Worten kramen.

Den Widerwillen, den Faust gegen die Wortkrämerei hat, theilen wir ganz und gar. Aber ist es vorauszusehen, daß es ihm auf dem Wege, den er geben will, gelingen werde, dem Wortkrame zu entgehen? Ganz und gar nicht. Im Gegentheil, auf diesem Wege wird er erst recht aus dem Regen in die Traufe kommen. Wir erblicken ihn auch in der That bald nachher in der Hexenküche der Zeit und da ruft er unwillig aus:

Was sagt sie uns für Unsinn vor?
Es wird mir gleich den Kopf zerbrechen.
Mich dünkt ich hör' ein ganzes Chor
Von hunderttausend Narren sprechen.

Das Reich des Uebersinnlichen liegt dem Menschen sehr nah, aber so lange er an die Sinnlichkeit gebunden, kann er die Schranken dieses Reiches nicht durchbrechen. Die Hexe kann dieses so wenig als der Philosoph, und wenn beide dennoch über Dinge sprechen wollen, wovon sie nichts wissen, höch=

stens etwas ahnen oder errathen können, so müssen beide sich der Wortkrämerei ergeben.

Der Ikaromenippus des Lucian, welcher sich in einem ähnlichen Zustande wie Faust befand, dem die sich widersprechenden Philosophen die Räthsel der Welt keineswegs aufklärten, ging einen weit einfachern Weg; er band sich Flügel an und flog hinauf zu dem Sitze der Götter, um dort an der Quelle sich Aufschluß über Ursprung und Wesen aller Dinge zu holen.

Dem Faust kann sein Vorhaben um so weniger gelingen, da er sich in Ermangelung von Flügeln der Führung und Leitung des Mephistopheles anvertraut, welcher später das Patronat über alle Wortmenschen übernimmt.

Ich habe in einem frühern Hefte dieser Zeitschrift *) unter mehren Bemerkungen über einzelne Stellen im Kanon der heil. Messe, auch eine über die Bedeutung des Wortes *istorum* mitgetheilt, welches in dem bekannten Gebete bei dem Offertorium vorkommt. Zur Erläuterung jener Stelle dienet nachstehende Mittheilung verwandten Inhalts.

In dem gewöhnlichen Gebete communicantes nennen wir die Namen Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ioannis et Pauli, Cosmae et Damiani et omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas etc. In mehren sehr alten Meßkanonen finden sich zwischen diesen Namen noch andere Namen von Heiligen aufgeführt. Nach Martene **) waren dieses gemeinhin die Namen der Heiligen, deren Fest man an dem Tage, wo die Messe gelesen wurde, feierte. So z. B. wird in einem uralten Codex der Königl. Bibliothek zu Paris, nach den Namen Dionysius, Rusticus und Eleutherius, Hilarius, Martinus, Augustinus, Gregorius, Hieronymus, Benedictus, hinzugefügt: *Nec non illorum quorum hodie in conspectu gloriae tuae gloriosus celebratur triumphus.* Nach dem Berno Abbas Augiensis hat Gregor III. diese Worte dem Canon hinzugefügt. In einem alten gallikanischen Sakramentarium wird Folgendes hinzugesetzt: *Et omnium sanctorum tuorum qui per universum mundum passi sunt propter nomen tuum, Domine, seu Confessorum tuorum quorum meritis etc.* Eine andere Stelle, welche Martene

*) Neue Folge 3r Jahrg. 2s Heft 1842. S. 418.

**) S. Martene de antiquis ecclesiae ritibus liber I. Cap. IV. art. VIII. Tom. 1. p. 402.

nicht angeführt, findet sich in des ehrwürdigen **Hildebertus** exposilio missae. Hier heißt es nach den Werten Cosmae et Damiani: *nec non illorum, quorum solemnitas hodie in conspectu maiestatis tuae celebratur*, et *omnium sanctorum tuorum etc.* Wir entnehmen außerdem aus dem Gesagten, daß man in den bezeichneten alten Meßkanonen an unserer Stelle derjenigen Heiligen gedachte, die in der Diözese oder dem Lande gelebt und gewirkt hatten, oder andere Heiligen, gegen welche man eine besondere Verehrung hatte, erwähnte. Dergleichen Zusätze wurden namentlich von Innocenz III. nicht mißbilligt, wie wir aus einer Stelle des Matthäus Parisiensis im Leben der Aebte von St. Alban entnehmen.

Es gibt nur Ein sicheres Mittel für den Menschen hier auf Erden dauerhaft Ruhe zu gewinnen, und dieses Mittel besteht darin, daß man aus sich selbst heraustritt, daß man sich selbst verläugnet und allem Eigennutze so entsaget, daß man nichts mehr von der Welt hoffet noch fürchtet. Wer so aus sich selbst herausgetreten, der steht über alle äußere Anfechtungen erhaben da, und es zieht ein höherer Friede, ein Friede den die Welt nicht geben kann, in sein Herz ein, jener Friede, den nur die Menschen kennen, welche eines guten Willens sind. Dieser Friede ist die Blüthe jenes guten Willens, der in allem mit dem göttlichen Willen übereinstimmt, und wie der Stamm und die Wurzel, so ist auch die Blüthe und die Frucht, unverwelklich, ewig und unwandelbar. Wenn dieser Friede in dich eingekehrt ist, sag' an, was vermögen dann noch sterbliche Menschen über dich? Nichts. Die beiden Wege sich dir zu nahen, Hoffnung und Furcht, sind ihnen gesperrt und völlig abgeschnitten, und du stehst unverletzbar wie auf einem unnahbaren Felsen da, während sie wie schäumende Wogen umsonst zu dir hinaufblicken und gebrochen in ihre dunkle Tiefe zurücksinken.

Wahres Wissen.

„Weisheit" wird von Wissen hergeleitet, und ich nenne den daher einen Weisen, der den wahren Werth aller Dinge weiß, den, der das Vergängliche nicht mit dem Ewigen verwechselt, den, der alle Dinge nach ihrem Werthe zu schätzen, den, der das Vergängliche so zu gebrauchen weiß, daß es dem Ewigen und Unvergänglichen keinen Eintrag thut, den, der das Niedere und Vergängliche als Stufe zu dem Höhern und Un-

vergänglichen zu gebrauchen weiß. Wer aber nicht sich weise ist, der ist gar nicht weise.

Die Harmonie ist nicht der Wahrheit Stempel, aber ihr Mangel zeigt der Lüge Spur.

Das Eisen, trotz seiner natürlichen Schwere, welche nach unten strebt, hebt sich in der Nähe des Magnetes zur Vereinigung mit demselben empor. Hätte das Eisen dieses Streben nicht in sich, so würde es dem Kupfer und den gewöhnlichen Steinen gleich, nicht nach dem Magnete streben, sondern lediglich seinen Gesetzen der Schwere folgen. Wie Eisen vom Magnete, von der unsichtbaren und unerforschlichen Kraft des Magnetes, so wird der Mensch und nur der Mensch allein von allen Erdenwesen, von einem geistigen Magnete angezogen und emporgehoben, und in dem Anschlusse an diesen Magnet findet er die Ruhe, die Seligkeit, deren er durch das entgegengesetzte Streben nach unten, welches ihn in ewiger Bewegung und Unruhe erhält, nie theilhaftig wird. Wäre in dem Eisen keine Neigung zum Magnete, wäre im Menschen keine Neigung, kein Sehnen, kein Streben nach dem Göttlichen, so würde das Eine das Andere nicht anziehen, sondern abstoßen und fliehen; denn es ist ein Gesetz der Körper und der Geister, daß das, was sich nicht anzieht, sich abstößt.

Die Kraft des Magnetes nimmt ab und geht verloren, wenn man sie unbeschäftigt läßt. Sage drum nicht die Kraft, dem Bösen zu widerstehen, sei nicht vorhanden gewesen, weil du sie nicht mehr findest.

Es giebt kein kürzeres Gesetzbuch als das Gesetzbuch der Christen. Es besteht aus zwei Artikeln.

Erster Artikel: Du sollst Gott lieben über Alles.

Zweiter Artikel: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Alle Christen, zu welcher Sekte und Partei sie auch gehören mögen, erkennen dieses Gesetzbuch an, aber sie handeln nicht darnach. Denn handelten sie darnach, so wären alle übrigen Gesetzbücher überflüssig.

Plurimae leges, pessima respublica. Tacitus.

Die Gesetze sind an der ursprünglichen Quelle, aus der sie geschöpft werden, sehr einfach und kommen auf wenige Vorschriften zurück. Jedes positive Gesetz ist nur eine Entwickelung und Anwendung dieser einfachen Prinzipien. Auch die Gesetzgebungen der verschiedenen Völker sind an der Wiege derselben sehr einfach, wie die zwölf Tafeln bei den Römern. Im Laufe der Zeit werden aber so viel neue Gesetze, so viel neue Anwendungen, so viel neue Bestimmungen auf diesen einfachen Grundlagen aufgeführt, daß zuletzt die äußere Masse zu schwer wird. Dann brechen diese Grundlagen und Alles, was darauf gethürmt wird, stürzt mit einemmale zusammen.

Es erben sich Gesetz und Rechte,
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Geschlecht sich zu Geschlechte
Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage;
Weh dir, daß du ein Enkel bist!
Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
Von dem ist leider! nie die Frage. Göthe.

Eine Anstalt, ein Institut lange zu erhalten und vor seinem Verfalle und seinem Untergange zu bewahren, dazu ist es absolut nothwendig, daß man den Bestand und die Entwickelung desselben mit dem ursprünglichen Plane, mit der eigentlichen Bestimmung vergleiche. Aus dieser Vergleichung wird sich am sichersten ergeben, was Noth thut.

Daß die Theorie der Praxis vorausgehe, ist der Natur gemäß, ist theoretisch auch allgemein anerkannt; aber dennoch kommt in der Praxis sehr oft das Gegentheil vor. Oder ist es nicht wahr, daß viele Menschen, statt ihre Handlungen nach den richtigen und allgemeingültigen Grundsätzen der Moral zu beurtheilen und sie nach diesem Maaßstabe zu würdigen, gerade umgekehrt verfahren und von ihren Handlungen sich Grundsätze und Sittentheorien abstrahiren, welche jedesmal ihrem augenblicklichen Interesse entsprechen? Ich will unter den tausend Beispielen, die gedruckt vorliegen, ein solches wählen welches so fern liegt, daß man es nicht auf eine bestimmte

Person beziehen kann. Wenn nämlich solche Personen, heute, weil sie kein Geld auf Zinsen zu leihen haben, lehren, es sei durchaus unerlaubt Zinsen zu nehmen, so warte man nur, bis sie zu Gelde kommen und selbst Kapitalien ausleihen; so wird man sofort von ihnen den Grundsatz vertheidigen hören: es sei nichts billiger als Zinsen zu verlangen, wenn man Jemand Geld leihe. Sie werden dann aber nicht bei den üblichen Zinsen stehen bleiben, sondern sie werden weiter gehen, und sie werden immer einen Grund finden so viel Zinsen zu nehmen als sie immer erlangen können. Sehen Sie, so werden diese frommen Leute sprechen: Sehen Sie, ich bin Familienvater, und ich bin verpflichtet für meine Kinder zu sorgen, und wenn ich auch unter andern Umständen noch so gerne bereit wäre, Ihnen das verlangte Geld für die gesetzlichen Zinsen, ja, ohne alle Zinsen darzuleihen, so kann ich dieses doch gerade unter diesen Umständen nicht; ich würde mir selbst Vorwürfe machen müssen, wenn ich jetzt nicht nähme, was ich so billig verlangen kann. So hatte Ricasoli*), um bekanntere Beispiele aus der Geschichte nicht anzuführen, ein äußerst frommer Mann und Scheinheiliger in Florenz, sich eine förmliche Wollusttheorie entworfen, worin Alles, was der Mensch sonst als Sünde und Laster ansieht, als hohes Tugendwerk, als Werk der göttlichen Gnade geübt wurde. — Wie viel besser ist der, welcher zwar das Unrecht thut, aber dennoch nicht so weit gekommen ist, aus Unrecht Recht, aus Sünde eine Tugend zu machen?

Habsucht und Ehrsucht waren die beiden vornehmsten Laster der Pharisäer. Aber der Habsüchtige und Ehrsüchtige ist dennoch nicht sofort ein Pharisäer. Damit der Habsüchtige und Ehrsüchtige die Natur der Pharisäer erhalte, muß eine Verrükkung der Thätigkeit der höhern Geistesvermögen in ihnen Statt finden. Die Thätigkeit der Vernunft und des Verstandes nämlich geht in dem gesunden Zustande immer auf Wahrheit; diese Thätigkeit muß aber aufgehoben und Verstand und Vernunft müssen in ihren Funktionen wider ihre eigene Natur gewendet werden. Verstand und Vernunft müssen darauf ausgehen, Scheingründe zu finden, welche den unsittlichen und ungesetzlichen Handlungen den Stempel der Moralität und Legalität aufdrücken. So

*) Der Jesuit Ricasoli starb 1657 zu Florenz. Seine Fleischestheorie ist so wohl ausgedacht, daß kein Mucker irgend etwas hinzuzusetzen haben dürfte.

entstand die Pharisäische Schriftauslegung. Diese aber bestand nicht eigentlich darin, daß sie die Schrift auslegten, das heißt dasjenige klar machten, was in der Schrift enthalten war, sondern darin, daß sie ihre formalgesetzliche Gemüthsverfassung in die heil. Schrift hineintrugen und so aus der heil. Schrift gerade das Gegentheil von dem erhielten, was sie sollten. Denn aus der heil. Schrift sollten sie Wahrheit schöpfen, und hiernach ihr sündhaftes Thun beurtheilen und abthun; sie aber brauchten die heil. Schrift, indem sie dem Sinne Zwang anthaten und an dem Buchstaben zerrten, zum Deckmantel ihrer Unlauterkeit. Sie mißbrauchten das Höchste, das Edelste zu dem Niedrigsten und Gemeinsten, und hierin liegt das Verruchte und Entsetzliche des Pharisäismus.

So gewiß es keine Seelenwanderung gibt, so gewiß ist es, daß es eine Gedankenwanderung gibt, und eine Geschichte der letztern würde eines der anziehendsten und lehrreichsten Werke werden. Wir lesen eine Fabel und freuen uns, daß ein Deutscher sie erfunden. Aber gehen wir zurück in die Geschichte der Litteratur, so hat sie der Deutsche dem Franzosen, der Franzose hat sie dem Römer, der Römer hat sie dem Griechen, der Grieche dem Araber abgeborgt, und der Araber hat sie sich aus Indien geholt. Jedermann weiß, daß die Oper Don Juan dem Moliere'schen Stücke dieses Namens nachgebildet; aber wer kennt den Spanier, dem Moliere sein Stück abgeborgt, und wer weiß wo der Spanier seinen Stoff hergenommen? Die Matrone von Ephesus des la Fontaine findet sich bei Petronius, Petronius hat sie von einem Griechen. Die Griechen hatten sie von den Arabern und die Araber von den Chinesen, wie der Pater Du Halde bezeugt. Molieres Amphitrion ist dem Plautus nachgebildet, und nach dem Colonel Daw, stammt das Original aus Indien. Die Fabel von den drei Ringen stammt aus den Zeiten der Kreuzzüge her, nach ihr hat Swift sein berüchtigtes Mährchen von der Tonne, und Lessing seinen Nathan den Weisen gebildet. Faust war lange über das Marionetten-Theater gewandert, bis er in Lessing, in Klinger, in Göthe u. A. in neuer Gestalt wieder erschien. Göthe's Zauberlehrling war anderthalb Jahrtausend in dem Lucian festgebannt, aber Göthe lös'te die Riegel seines Zaubers. Wie manche Ideen-Perle in Göthe, in Lessing, in Wie-

land, finden wir nicht bei den Franzosen und den Engländern, nur besser verarbeitet von diesen großen Meistern der Darstellung.

Es giebt nur äußerst wenige Menschen, welche fähig sind zu erfinden, und diese werden von der großen Mehrzahl, oder wenigstens von einigen aus derselben immer gehaßt und verfolgt, bis die Welt allmählig sich mit der neuen Idee bekannt gemacht hat.

Die Kleidung der jüdischen Priester.

Der heil. Hieronymus beschreibt in einem seiner Briefe Epist. lib. III. ad Fabiolam, eine vornehme Römerin, die Kleider der jüdischen Priester, in einer Weise, welche uns diesen Gegenstand anschaulicher macht, als manche gelehrte Abhandlungen über denselben. Wir theilen diese Stelle ebenfalls mit.

Um nicht zu ausführlich zu werden, gehe ich zu der priesterlichen Kleidung über, und bevor ich nach jüdischer Sitte über den mystischen Sinn derselben Betrachtungen anstelle, will ich das Gegebene einfach vorlegen...

Zuerst wollen wir die gemeinsamen Kleider der Priester und Hohenpriester kennen lernen. Durch leinene foeminalia (Binden um die Oberschenkel), welche bis zu den Knieen und zur Kniekehle reichen, werden die Verenda bedeckt; der obere Theil wird unter dem Nabel sehr fest zusammengebunden; damit, wenn sie aufgeschürzt, die Opfer, Stiere und Widder, schlachten, Lasten führen und tragen, und man ihnen im Dienste ministrirt, auch wenn sie fallen und die Beine enthüllt werden, doch das Bedeckte nicht gesehen werde. Daher dürfen auch keine Stufen vor dem Altare angebracht werden, damit das tiefer stehende Volk die Verenda der Hinaufgehenden nicht erblicke. Dieses Kleidungsstück heißt im Hebräischen מִכְנְסֵי Michnese (Beinkleider), griechisch περισκελῆ; wir nennen es foeminalia oder Braccae (Hosen), welche bis zu den Knieen reichen. Josephus berichtet, [zu seiner Zeit stand der Tempel noch und war Jerusalem durch Vespasian und Titus noch nicht zerstört worden, er war selbst aus priesterlichem Geschlechte und man versteht weit besser das, was man mit Augen sieht, als das, was man mit Ohren hört]: diese Beinkleider, foeminalia, habe man aus

gezwirnter*) Baumwolle der Stärke wegen zu weben gepflegt, und dann seien sie, wenn sie zurechtgeschnitten, mit der Nadel zusammengenäht werden, weil diese aus Leinwand nicht gemacht werden konnten.

Das zweite Kleidungsstück, tunica, ist aus Leinen, ποδήρης, d. i. ein Kleid, welches bis auf die Knöchel reicht**), aus doppeltem Nesseltuch (duplici sindone), welches Josephus ebenfalls Baumwolle nennt, und כתנת Chetonet, d. i. χιτὼν (Leibrock, Unterkleid) heißt, (Hebräisch so viel als Leinen). Dieses schließt um den Leib, und ist so enge und hat so enge Aermel, daß an dem ganzen Kleidungsstücke keine Falte ist; es reicht bis zu dem Schenkel hinab. Ich will mich zum leichtern Verständnisse für den Leser der gemeinen Sprache bedienen. Die Soldaten pflegen ein leinenes Kleidungsstück zu haben, welches sie camisia (Hemd) nennen, welches so an die Glieder anschließt und an den Körper so enge anliegt, daß sie darin im Laufen, zum Fechten, zum Pfeilwerfen, zum Schild halten, zum Schwerdt schwingen, überhaupt zu allem geschickt sind. Daher bedienen sich auch die Priester dieser tunica beim Gottesdienste, daß, während sie den Schmuck der Kleider haben, sie so schnell sich bewegen können, als hätten sie gar keine Kleider an.

Das dritte Kleidungsstück nennen sie אבנט Abanet, wir können es cingulum, balteum, auch zona (Gürtel) nennen; die Babylonier haben ein neues Wort, Hemeianin, dafür. Wir führen diese verschiedenen Wörter an, damit sich Niemand in der Benennung irre. Dieser Gürtel, welcher einer Haut gleicht, mit welcher die Schlange ihr Alter ablegt, ist so rund gewoben, daß man meint, es wäre ein langer Beutel. Er ist aber mit einem Einschlage von Scharlach, von Purpur, Hyacinthfarbigem Stoffe auf einem baumwollenen Grunde gewebt, so wohl um der Schönheit, als um der Dauerhaftigkeit willen, und mittelst der Gebildwebekunst***) so gewirkt, daß er verschiedene Blumen und Verzierungen (gemmas) darstellt, nicht als wären

*) Retortus das Griechische κλωστός. Unsere lateinischen Wörterbücher kennen diesen Ausdruck retorquere für Zwirnen nicht.

**) Talaris von talus, Knöchel.

***) Gebildwebekunst. Polymita arte, griechisch πολυμιτική τέχνη. Die Kunst Blumen und andere Figuren zu weben, wie z. B. Damast. Der heil. Rock zu Trier soll nach Angabe solcher, die denselben zu betrachten Gelegenheit hatten, ebenfalls Spuren von solchen Blumen zeigen.

diese durch die Hand des Webers gewebt, sondern als wären sie darauf geheftet worden. Die leinene Tunica, von welcher wir oben gesprochen haben, befestigen sie zwischen dem Nabel und der Brust mit diesem Gürtel, welcher vier Finger breit ist und an der einen Seite bis auf die Schenkel herabhängt. Wenn sie bei Opfern laufen und sich aufschürzen müssen, so wird er über die linke Schulter geworfen.

Das vierte Kleidungsstück ist ein rundes Hütchen (rotundum pileolum), wie wir dieses auf den Bildern des Ulysses*) sehen, es gleicht einer Kugel, welche in der Mitte durchgeschnitten worden und wovon der eine Theil auf den Kopf gesetzt wird; die Griechen und wir nennen dieses τιάραν, einige galerus (Mütze), die Hebräer מִצְנֶפֶת Mitznephat. Er ist oben nicht spitz, er bedeckt den ganzen Kopf nicht bis zum Haar, sondern läßt den dritten Theil von der Stirne her unbedeckt, und so ist auf dem Vorderkopfe eine Binde (vitta) befestigt, damit er nicht vom Kopfe falle. Er ist aber von Baumwolle und so zierlich mit einem Leintüchlein überzogen, daß auswendig gar keine Spur von einer Nadel sichtbar ist.

Dieser vier Kleidungsstücke d. i. der Beinkleider, des leinenen Unterkleides, des Gürtels, welcher aus Purpur, Scharlach, Baumwolle und Hyacinthfarbenen Stoffen gewebt wird, und des Hutes, von welchem wir jetzt gesprochen haben, bedienen sich sowohl die Priester als die Oberpriester. Der übrigen vier Kleidungsstücke bedienen sich blos die Hohenpriester.

Das erste davon ist das מְעִיל Mail d. i. ein langes Kleid (tunica talaris), ganz Hyacinthfärbig, welches von gleichem Stoffe, an den Seiten angenähte Aermel von derselben Farbe hatte, am obern Theile, wo es um den Hals schließt, und was das Volk capitium, Kopfloch, nennt, offen ist, und ist mit sehr dauerhaften Säumen, damit sie nicht leicht zerreißen, eingefaßt. An dem untersten Ende, d. i. an den Füßen, sind 72 Schellchen und eben so viele Granatäpfel, welche aus denselben Farben gewoben sind, wie der oben beschriebene Gürtel. Zwischen zwei Schellchen ist ein Granatapfel und zwischen zwei Granatäpfeln ist ein Schellchen, so daß sie mit einander abwechseln. Die Deutung ist diese. Die Schellchen sind deswegen an das Kleid befestigt, damit der hohe Priester, wenn er in das Aller-

*) Quale pictum in Ulysse. Die Sitte den Ulysses mit einem Pileus darzustellen ist nach dem Plinius Buch 37 durch den Maler Nicomachus entstanden Nach Soranus pflegte man auch den Hippokrates mit einem Hute abzumalen.

heiligste eintritt ganz tönend eintrete, indem er gleich sterben würde, wenn er dieses nicht thäte.

Das sechste Kleidungsstück ist dasjenige, welches im Hebräischen אֵפוֹד Ephod genannt wird, die siebenzig Dollmetscher nennen es ἐπωμίς d. h. superhumerale (der Leibrock), Aquila nennt es ἐπίῤῥαμμα, wir nennen es mit seinem Namen Ephod. Wir müssen übrigens bemerken, daß wo immer im Exodus oder Levitikus Superhumerale gelesen wird, dieses das hebräische Ephod ist. Daß dieses das Gewand des Hohenpriesters sei, erinnere ich mich in einem Briefe gesagt zu haben, und die ganze heil. Schrift bezeugt, daß es ein heiliges Gewand sei, und daß es allein dem Hohenpriester zukomme. Man muß aber nicht gleich einwenden, daß vom Samuel, welcher ein Levite war, im ersten Buche der Könige geschrieben stebt: er habe, da er noch jung an Jahren gewesen, das Ephod Bad, d. i. ein linnenes Superhumerale, gehabt, da ja auch berichtet wird, David habe dasselbe vor der Arche des Herrn getragen. Denn das Gewand aus den vier obengenannten Farben, der Hyacinthfarbe und Baumwolle, Scharlach, Purpur und aus Gold, ist verschieden von dem einfachen Leinenen nach Art des Gewandes der Priester. Die Goldplatten, das ist das Blech, wird außerordentlich dünn ausgetrieben, dieses wird in Fäden geschnitten, und diese werden gewunden mit dem dreifarbigen Einschlag: Hyacinth-, Scharlach- und Purpurfarbig mit einer baumwollenen Kette, und daraus wird ein Mäntelchen von bewunderswerther Schönheit, welches mit seinem Glanze dem gallischen Mantel *), gleicht, doch ohne Kapuze. Auf der Brust ist kein Gewand, sondern die Stelle ist für das Rationale offen geblieben. Auf beiden Schultern hat er einzelne Steine, welche mit Gold eingefaßt und befestigt sind, sie heißen hebräisch שֹׁהַם Soom, von Aquila, Symmachus und von Theodotion, Onyxe, von den 70 Smaragden übersetzt; Josephus nennt sie Sardonixe und stimmt mit dem Hebräer und dem Aquila überein, um entweder die Farbe oder das Vaterland der Steine zu bezeichnen. Auf den einzelnen Steinen sind je sechs Namen der zwölf Patriarchen, nach welchen das israelitische Volk eingetheilt wird. Auf der rechten Schulter sind die ältern, auf der linken die jüngern Söhne Jacobs aufgeschrieben, so daß der Hohepriester, wenn er in das Allerheiligste eingeht, die Namen des

---

*) Caracalla.

Volks, für welches er zum Herrn beten wird, auf den Schultern trägt.

Das siebente Kleidungsstück ist klein an Maaß, aber heiliger als alle Vorgenannten. Merken Sie auf, um das, was ich sagen werde, zu verstehen. Im Hebräischen heißt es חשן (Hosen), griechisch λόγιον, wir können es rationale nennen, so daß man gleich aus dem Namen entnimmt, es sei eine mystische Deutung damit verbunden. Es ist ein kurzer Lappen aus Gold und vier verschiedenen Farben gewirkt, nämlich dieselben Farben welche auch das Superhumerale hat; es ist eine Quadrat-Palme groß und doppelt, damit es nicht leicht zerreiße. Es sind in dasselbe eingewebt zwölf Steine von bewundernswürdiger Größe und großem Werthe in vier Reihen, so daß auf jede Reihe je drei und drei Steine zu stehen kommen. In der ersten Reihe steht ein Sardius, ein Topas, ein Smaragd. Symmachus weicht in Beziehung auf den Smaragd ab, und übersetzt Ceraunius. In der zweiten ein Karfunkel, ein Saphir und ein Jaspis. In der dritten ein Hyacinth *) (?), ein Achat und ein Amethyst. In der vierten ein Chrysolit, ein Onix und ein Berill. Ich wundre mich aber sehr, warum der Hyacinth, ein sehr kostbarer Stein, nicht dabei ist, es sei denn der Lyncurius *), nur unter einem andern Namen. Ich habe bei denen nachgeforscht, welche von der Natur der Steine und der Edelsteine geschrieben haben, habe aber den Lyncurion nicht finden können. In den einzelnen Steinen sind die Namen der zwölf Stämme nach dem Alter eingravirt. Wir lesen von diesen Steinen in dem Diadem des Königs von Tyrus und in der Apokalypse des Johannes als solchen, aus welchen das himmlische Jerusalem erbaut wird, und unter diesen Namen und Beschaffenheit wird die Folge und der Unterschied der Tugenden bezeichnet. An den vier Ecken des Rationales sind vier goldene Ringe, denen in dem Superhumerale vier andere gegenüberstehen, so daß wenn das λόγιον an die Stelle gebracht wird, welche in dem Ephod freigeblieben, ein Ring an den andern kömmt, die dann mit hyacinthenen Bändern aneinander gebunden werden. Ferner damit die Größe und

*) Lyncurius. Die Septuaginta und Josephus haben nicht λυγκούριον, sondern dieser hat λίγυρος, jene λίγυριον. Die Lesart Lyncurius ist falsch. Denn Teophrast und Plinius, welche Hieronymus gelesen hatte, kennen den Lyncurius. S. Plinius 8, 57 und 37 13. Es muß ohne Zweifel nach Josephus Flavius, den Hieronymus vor Augen hatte, Ligurius gelesen werden.

Schwere der Steine das zusammengewirkte Zeug nicht zerreisse, sind sie mit Gold gebunden und eingefaßt. Aber zur Festigkeit reichte es nicht aus, wenn auch die Ketten aus Gold wären, welche wegen ihrer Schönheit mit goldenen Kapseln bedeckt werden und welche oben an dem Rationale über zwei größeren Ringen, welche mit goldenen Haken des Superhumerals verbunden wurden und unten noch zwei andere hatten. Denn auf der Rückseite des Superhumerale in der Gegend der Brust und des Magens, waren an beiden Seiten goldene Ringe, welche mittelst Ketten mit den untern Ringen des Rationale verbunden wurden, und so geschah es, daß das Rationale an das Superhumerale, und das Superhumerale an das Rationale befestigt wurde, so daß es dem Gegenüberstehenden Ein Gewebe zu sein schien.

Das achte ist eine goldene Platte (Goldblech) צִיץ זָהָב (d. i. sis zaab, auf welchem der Name Gottes mit vier hebräischen Buchstaben י Jod, ה He, ו Vau, ה He, der bei ihnen unaussprechlich genannt wird, geschrieben. Ueber diesem ist ein leinenes Hütchen, welches allen Priestern gemein ist; beim Hohenpriester aber kommt noch hinzu, daß dasselbe auf der Stirne mit einer hyacinthfarbenen Binde befestigt wird, und der ganze Schmuck des Hohenpriesters von dem Namen Gottes gekrönt und beschützt wird."

Diseur de bon mots, mauvais caractère.
Diseur de bon mots, mauvais professeur.

Die Macht der Einbildungskraft.

Man verbinde zwei Thürme mittels eines Brettes, welches so breit ist, daß jedermann, wenn es auf der platten Erde läge, ohne Furcht darüber weggehen kann, und man versuche es nun über dieses Brett zu gehen. Welche Furcht, welche Angst, welches Zittern und Beben wird sich unsrer bemächtigen? Und was wird die Folge sein? daß wir in den Abgrund unter uns hinabstürzen und umkommen. Und doch sagt uns die Vernunft, daß wir, wenn wir nur ihr folgen, ganz sicher über dieses Brett hinweggehen können, daß wir hundertmal über

eine Fläche ganz sicher hinweggegangen sind, welche weniger breit war, und daß der Nachtwandler ganz sicher darüber hinweg schreitet. Aber die Einbildungskraft wirkt und beherrscht uns in einem solchem Falle so sehr, daß auch selbst der Urheber der Kritik der reinen Vernunft ihr keinen Widerstand zu leisten vermöchte. Ohne Furcht und mit einem geringen Grade von Anstrengung würde jeder, der auch nicht Schwimmen gelernt, sich über dem Wasser halten. Die Vernunft bezeugt dieses, so lange die Gefahr nicht da ist, unleugbar und ganz unwidersprechlich. Aber sobald die Phantasie in Thätigkeit tritt, und die Gefahr ausmalt, in welcher wir schweben, sobald sie das Mögliche mit dem Wirklichen identifizirt: muß die Vernunft schweigen, die Phantasie reißt uns fort und wir kommen in den Fluthen um. Man mag hieraus erkennen, welchen Einfluß die Phantasie auch in dem sittlichen Leben auf unser Thun und Lassen hat.

Viele Schriftsteller sprechen von sich und ihren Schriften im Pluralis: Wir haben das bewiesen, wir haben gezeigt, unsere Abhandlung über das Absolute, unsere Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts u. s. w. Diese Ausdrucksweise braucht man aber nicht für einen pluralis majestaticus zu halten, sondern man kann eben so gut annehmen, es sei dieses ein bescheidenes Bekenntniß, daß vielleicht das Beste, was in diesem oder jenem Buche steht, welches wir in Druck gegeben haben, von Andern herrühre.

Der natürliche Zustand der Christen ist die Krankheit, sagt ein tiefsinniger Schriftsteller, denn dann ist man, was man immer sein sollte, duldend, entbehrend aller Güter und Vergnügungen der Sinne, frei von allen Leidenschaften, welche uns das ganze Leben hindurch beunruhigen, frei von Ehrgeiz, frei von Geiz und in der beständigen Erwartung des Todes. — Wir sind anderer Meinung und glauben, der natürliche Zustand des Christen sei der Zustand der Gesundheit, und einer solchen Gesundheit, welche von den Uebeln dieses Lebens nicht berührt wird, und die sich in Mitten der ansteckenden Seuchen erhält. Die Leidenschaften sind für die Seele, was die Krankheiten für den Körper sind. Frei sein von Krankheiten, das ist der natürliche Zustand des Menschen, frei sein von Leidenschaften, ist der

natürliche Zustand des Christen. Der Christ, der erst im Zustande der Krankheit frei wird von den Leidenschaften, zeigt, daß er in der Gesundheit nicht war, was er sein sollte.

Warum legt das Volk so großen Werth darauf, daß die Lehrer seiner Religion sittlich seien? Antwort: weil das Volk sicher sein will. Denn es entstehen bei ihm immer Zweifel, ob die Lehre eines Mannes, welche er selbst nicht befolgt, auch wahr und vollkommen richtig sei.

Nil admirari, prope res una Numici,
Solaque, quae possit facere et servare beatum.*)

Sich über nichts verwundern, nichts anstaunen, sich von nichts hinreißen lassen, so daß wir es begehren, das ist, nach der Lehre des welterfahrnen Horaz fast der einzige Weg, welcher zu einem glückseligen Leben führt. Je mehr wir aber uns verwundern, je mehr wir die Dinge anstaunen, und uns von der Begierde nach denselben hinreißen lassen, desto mehr entfernen wir uns von dem Wege, welcher zur Glückseligkeit des Lebens hinführt. Bleibt unser Verwundern in die Schranken der ursprünglichen Bedeutung des Wortes eingeschlossen, ohne in die Bedeutung des admirari, des θαυμαζειν**) zugleich überzugehen und sich mit dem Begehren zu verbinden, so werden wir dadurch weniger von dem glückseligen Leben zurückgehalten, aber zurückgehalten werden wir dadurch immer. Denn die Geckheit führt nicht zum glückseligen Leben. „Der aber sagt Lessing ist, der größte Geck, der die größte Fertigkeit im Verwundern hat."

„Petrus, Paulus und Johannes! In dieser Succession sind die Repräsentanten der drei Zeiten der christlichen Entwickelung, wie Moses, Elias und Johannes der Täufer für das alte Testament. — Petrus ist der Gesetzgeber, der Grundlegende, das Stabile. Paulus brach hervor als ein Feuer, ist der Elias, repräsentirt das Prinzip der Entwickelung, der Bewegung, der Freiheit in der christlichen Kirche. Johannes ist der

---

*) Horat. l. I. epist. 6. v. 1 et 2.

**) Das admirari schließt auch den Begriff des Begehrens in sich eben so wie das griechische θαυμαζειν.

Apostel der Zukunft." Diese Idee ist vor längerer Zeit von Schelling ausgebildet, besonders aber in seiner Philosophie der Offenbarung entwickelt, und durchgeführt worden. Die Idee hat etwas Ansprechendes, Geistvolles, und es ist daher nicht zu verwundern, daß sie vielfach Anklang findet. Es geht dieser Idee aber bereits wie vielen ähnlichen, daß sich nämlich beschränktere Köpfe derselben bemächtigen, sie mißbrauchen, und um mich eines bezeichnenden, wenn auch nicht gewählten, Ausdruckes, zu bedienen, sie zu Tode reiten.

Vom katholischen Standpunkte kann sie gar nicht in Betracht kommen. Denn hiernach gibt es nur Eine Lehre, Eine Kirche, für alle Zeiten, und diese Lehre ist nicht die Lehre Petri, nicht die Lehre Pauli, nicht die Lehre Johannis, sondern die Lehre Christi. Läßt man aber auch die Anschauung gelten, welche Schelling von der christlichen Kirchengeschichte gibt: so sind die Namen Petrus, Paulus und Johannes nur symbolische Bezeichnungen für die verschiedenen Entwicklungsperioden. Aus diesen Namen könnte aber schlechterdings nichts für die Richtigkeit jener Eintheilung hergenommen werden, sondern dieselben können keine andere Bedeutung haben, als die drei Zeiträume mit einem Worte klar und anschaulich zu bezeichnen, dem Leser mit einem Worte, gleichsam mit einem Zuge zu sagen, wozu man sonst viele Worte gebrauchen müßte. Die Wahrheit und Richtigkeit dieser Eintheilung muß anders woher erwiesen werden. Legt man in die Namen, als solche, irgend ein Moment, welches für die Wahrheit der Sache, welche sie bezeichnen, zeugen soll: so ist man entweder selbst ein Getäuschter, oder man täuscht Andere oder man thut und ist beides zugleich.

Der Künstler, der Dichter, der Maler, der Bildhauer, wenn er eine Idee, einen Charakter, darstellen will, wendet sich an die Geschichte; er nimmt eine historische Person aus der Geschichte, welche für seinen Vorwurf am passendsten ist, und diese historische Person sucht er zu seinem Charakter zu verarbeiten. Der dramatische Dichter z. B. könnte auch geradezu eine Person erdichten, aber da diese Geburt seines Kopfes Niemand bekannt wäre, so würde es ihm sehr große Mühe verursachen, sie bekannt zu machen. Hieraus begreift man auch die dichterische Lizenz, vermöge welcher dem Dichter, dem Maler, das Recht zusteht, von der Geschichte und der Wahrheit eines geschichtlichen Charakters abzugehen, so lange die dichterische Wahrheit nur nicht verletzt wird.

Diese Bemerkung findet auch auf die Fabel Anwendung. Denn die Thiere, welche in der Fabel gebraucht werden, müssen

allgemein bekannt sein, so daß wenn wir die Namen: Fuchs, Wolf, Esel, Hund, nennen hören, wir sofort mit diesem Namen einen gewissen, feststehenden, unveränderlichen Charakter verbinden, ohne daß irgend eine Beschreibung uns erst damit bekannt zu machen brauchte.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der symbolischen Bezeichnung eines Gegenstandes; und eine solche symbolische Bezeichnung kirchengeschichtlicher Perioden ist die genannte Schellingsche, und nichts mehr und nichts weniger.

Schelling selbst sagt, er finde die Ansichten, die er in der gedachten Bezeichnung gebe, und selbst die Anwendungen davon, auffallend übereinstimmend mit den Gedanken des Abtes Joachim von Floris. Es ist dieses der bekannte Abt des Klosters Floris in Kalabrien, dem das ewige Evangelium zugeschrieben wird, welches auf dem Concil von Arles 1260 verworfen wurde. Die Anhänger dieses ewigen Evangeliums hielten viel auf den Ternar und so theilten sie auch die ganze Zeit in drei Perioden ein. In der ersten Periode regiert der Vater, in der zweiten der Sohn, und in der dritten, welche mit dem Jahre 1260 anfängt, der heilige Geist. In der ersten Periode lebten die Menschen secundum carnem, in der zweiten, inter carnem et spiritum, und in der dritten, secundum spiritum, und diese dauert von 1260 bis ans Ende der Welt *). Auch Lessing war diese Ansicht nicht unbekannt, wie wir aus seinem philosophischen Aufsatze über die Erziehung des Menschengeschlechtes ersehen **) „Vielleicht, sagt er, war das dreifache Alter der Welt gewisser Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts keine so leere Grille, und gewiß hatten sie keine schlimme Absichten, wenn sie lehrten, daß der neue Bund eben so wohl antiquirt werden müsse, als es der alte geworden." Mögen die Absichten noch so gut gewesen sein, gewiß ist, daß die gute Absicht, und die Wahrheit einer Sache, verschiedene Dinge sind. Uebrigens liegt die Idee, welche Lessing in dem angeführten Aufsatze über die Erziehung des Menschengeschlechtes entwickelt hat, in ihren Grundzügen bereits in dem Παναριον des Epiphanius gegen die Ketzereien vor: Haer. 13 al. 33 §. 11.

Drei Kräfte sind es, welche den Menschen zu dem erhabensten Wesen machen, was die Erde trägt:

*) S. d. Kirchengeschichte des Natalis Alex. Thl. 8. Ausg. v. Roncaglia.

**) Lessings Werke. Ausg. v. Lachmann. 10r Bd. S. 327,

Intelligenz,
Freiheit und
Fähigkeit für Mitleiden und Wohlwollen.
Nimm Eine dieser Kräfte hinweg, und der Mensch ist nicht mehr Mensch.

Jede Kraft gefällt der Vernunft, und je größer die Kraft, desto größer das Gefallen, und die größte Kraft gefällt ihr am meisten. Was ist es, was uns gefällt, wenn wir das Dampfschiff sich in majestätischer Schwenkung gegen die mächtigen Fluthen des Stromes wenden sehen? — die Kraft. Was ist es, was uns gefällt, was uns mit Verehrung, mit Bewunderung erfüllt, wenn wir den Märtyrer der Wahrheit auf der Folter und dem Scheiterhaufen sehen, ohne daß alle erdenkliche Qualen seinen Glaubensmuth zu brechen vermögen? — die Kraft. Selbst dann gefällt uns die Kraft noch, wenn sie unangenehme Empfindungen hervorbringt, und dies gilt von der Körperkraft des Menschen hinauf, bis zur Kraft des Orkans und des Donners.

Der Kraft steht die Schwäche entgegen, und Schwäche, gleichviel ob sie auf dem Gebiete der Natur oder dem des Geistes und der Moral sich zeigt, läßt uns gleichgültig, sie mißfällt der Vernunft; sie mißfällt selbst dem, in dem sie sich findet. Niemand thut mit Bewußtsein eine schlechte Handlung ohne sich selbst zu mißfallen. Und je schlechter die Handlung, desto größer das Mißfallen. Je größer aber die moralische Kraft, desto größer unser Wohlgefallen, desto größer die Verehrung; je größer die Schwäche, desto größer das Mißfallen. Daher ist Gott der Gegenstand des größten, unbeschränktesten Wohlgefallens für den vernünftigen Menschen, der Satan aber der Gegenstand des größten Mißfallens und Abscheues.

Die unvernünftigen Geschöpfe werden in all' ihrem Thun und Lassen durch die Vorstellungen des Angenehmen und des Unangenehmen, welche von den Objekten kommen, bestimmt. Was das Thier sich als angenehm vorstellt, darauf muß es hinstreben, es kann nicht anders. Setze man allen Thieren der Welt verschiedene Speisen vor, sie alle werden auf die zuerst hinstreben, welche für sie die angenehmste ist, welche sie am meisten reizt; sie werden alle darauf hinstreben, weil sie müssen. Eben so werden sie alle das Unangenehme fliehen, und das am meisten Unangenehme am meisten. Die Vorstellungen des Angenehmen und Unangenehmen sind die Hebel

für die ganze Thätigkeit aller Thiere der Welt; zwischen diesen beiden Vorstellungen schließt sich das ganze Leben der Thiere ein. Diese Vorstellungen werden aber nur von den Naturgegenständen abgeworfen, und so ist es zuletzt die Natur, welche das Thier bestimmt, das Thier selbst handelt nicht, sondern ein anderes handelt durch das Thier, — die Natur.

Auch der Mensch hat die Vorstellungen des Angenehmen und des Unangenehmen; aber nicht diese Vorstellungen sind es, welche sein Handeln bestimmen; er ist über die Natur erhaben. Intelligenz und Freiheit, heben ihn hoch über das Gebiet der Natur hinaus; sein Handeln, sein Thun und Lassen wird nicht durch diese Vorstellungen bestimmt, er bestimmt sich selbst, er selbst handelt, nicht die Natur durch ihn, er selbst ist das freie Prinzip seiner freien Handlungen. Handelt der Mensch so nicht, wie er handeln soll, bestimmt er nicht selbst frei sein Handeln, so entwürdigt er sich, er sinkt dann zu dem Thiere herab, welches sich durch den Reiz des Angenehmen ziehen läßt. Die Natur wirkt auch auf den Menschen, auch ihn sucht die Natur zu bestimmen, zu unterjochen; aber die Natur vermag nichts über den freien Menschen, wenn er es nicht will, er selbst entscheidet, ob er ihren Reizen folgen will oder nicht, und so steht er mit seiner Kraft erhaben über die ganze Natur da.

Glaubensbekenntniß eines Hypokriten.

„Die Heuchelei ist ein Laster nach der Mode, und alle Laster nach der Mode gelten für Tugenden. Die Rolle eines rechtschaffenen Mannes ist die beste von allen Rollen, die man spielen kann Heut zu Tage hat die Profession eines Heuchlers wundervolle Vortheile. Sie ist eine Kunst, deren Betrügerei immer geehrt worden, und obgleich man sie entlarvt, so darf man es doch nicht wagen, etwas gegen sie zu sagen. Alle andere Laster der Menschen sind dem Tadel unterworfen, und jeder hat das Recht, sie offen anzugreifen; aber die Heuchelei ist ein privilegirtes Laster, welches mit seiner Hand aller Welt den Mund stopft, und in Ruhe eine souveräne Straflosigkeit genießt. Mittels Gebährden knüpft man eine enggeschlossene Verbindung mit allen Leuten der Parthei. Wer Einen derselben anrührt, über den fallen Alle her, und Diejenigen, von denen man weiß, daß sie aus Ueberzeugung handeln, und von welchen man weiß, daß sie in der That gerührt sind, eben diese, sage ich, sind immer die Düpen der Andern; sie gehen gut-

müthig in die Schlingen der Grimacenmacher, und unterstützen blindlings die Nachäffer ihrer Handlungen. Wie viele Leute glaubst du wohl, daß ich kenne, welche durch diesen Kunstgriff die Ausschweifungen ihrer Jugend geschickt wieder gut gemacht haben, welche sich aus dem Mantel der Religion ein Schild gemacht haben, und die unter diesem geachteten Gewande das Privilegium haben die schlechtesten Menschen von der Welt zu sein? Mag man auch ihre Schliche kennen, mag man sie auch als das erkennen, was sie sind; so hören sie deswegen doch nicht auf bei den Leuten in Achtung zu stehen; und etwas Kopfhängen und ein reumüthiger Seufzer, und ein Paar Augenverdrehungen, machen alles, was sie thun mögen, in der Welt wieder gut. An diesen geistigen Zufluchtsort will ich mich retten, und meine Sachen in Sicherheit bringen. Ich werde meine süßen Gewohnheiten nicht aufgeben, aber ich werde Sorge tragen, sie zu verbergen, und ich werde meinen Vergnügungen im Stillen nachgehen. Und wenn ich entdeckt werde, so werde ich ohne die Besinnung zu verlieren, mein ganzes Interesse auf die Kabale stellen, und ich werde durch die Kabale gegen alle vertheidigt werden.

Kurz, es ist dies das wahre Mittel, alles ungestraft zu thun was mir gefällt. Ich will mich zum Richter über die Handlungen meiner Nebenmenschen aufwerfen, ich werde von aller Welt Schlechtes sagen, und ich werde von Niemand als von mir selbst eine gute Meinung haben; wenn einer mir nur einmal und noch so leise zu nahe getreten ist, dem werde ich nie verzeihen, und ich werde ganz in der Stille einen unversöhnlichen Haß nähren. Ich werde die Interessen des Himmels rächen, und unter diesem bequemen Vorwande werde ich meine Feinde stürzen, werde sie der Gottlosigkeit anklagen, und ich werde wissen gegen sie alle diejenigen, welche einen unaufgeklärten Eifer haben, aufzubetzen, die, ohne Kenntniß von der Sachlage, über sie im Volke schreien, sie mit Beleidigungen überhäufen und sie laut mit ihrer Privat-Autorität verdammen werden.

So muß man von den Schwächen der Menschen Nutzen ziehen, und in dieser Weise schickt ein Kluger sich in die Laster seines Jahrhunderts."

Das ist die Theorie Don Juans, der, aber kurz vor seinem Ende die Worte vernimmt: „Die Verhärtung der Sünde führt zu einem traurigen Tode, und die Gnade des Himmels, welche man zurückweiset, bahnt seinen Blitzen den Weg, die ihn in die Erde verschlingen."

Die französischen großen Kanzelredner hatten die großen französischen Dichter sorgfältig studirt. Von Massillon und Cheminais sagt man, sie hätten Racine auswendig gewußt, und manche schöne Verse dieses Dichters seien versteckt in ihre Kanzelreden übergegangen. Gewiß ist, daß alle Künste miteinander verwandt sind, daß eine Kunst von der andern lernen kann. Auch der Redner, auch der Kanzelredner, kann vom Dichter lernen. Das Studium der Dichter lehrt den Menschen kennen, bildet nicht blos die Sprachgewandtheit des Redners, sondern auch seine Phantasie, ohne welche der Redner nie besondres Glück machen wird, es kann ihn die Kunst lehren, mit der Sprache zu malen. Nur hüte sich der Kanzelredner, indem er Dichter studirt, selbst die Dichter und ihre Sprache auf die Kanzel zu bringen, er studire die Dichter, aber kopire sie nicht. In der voranstehenden Stelle ist eine Charakteristik des Heuchlers enthalten, wie es keine bessere giebt, außer derjenigen, welche der Heiland selbst aufgestellt hat. Jeder Federzug ist bezeichnend. Die Heuchelei ist in allen, auch in ihren feinsten Zügen und Schattirungen gezeichnet. Und diese Charakteristik ist von Molière, Le festin de Pierre Acte V. scène II.

Ich habe immer gehört und habe auf meinen Reisen auch bemerkt, sagt Gulliver, daß Flucht oder Furcht vor einem wilden Thiere dasselbe stets zur Verfolgung und zum Angriffe aufreizt. Welche Analogie zwischen den wilden, durch die Vernunft und das Recht nicht gebändigten Thieren auf dem socialen Gebiete, dem Schwärmer, dem Unruhstifter, dem Fanatismus, und den wilden Thieren der Wüste! Dies ist der beste Kommentar zu dem Sprüchworte: criminis indultu secura audacia crescit.

So lange der Mensch als mitwirkendes Glied in die Gesellschaft noch nicht eingetreten, und so lange er noch in seinem Bildungsprozesse begriffen ist, so lange kommt die Welt ihm fördernd, ermunternd, unterstützend entgegen. Aber sobald seine Bildung vollendet, sobald er zu einem Ziele, welches er zu erreichen sich vorgesteckt, zu laufen anfängt: sobald ändert die Welt ihr Benehmen gegen ihn. Sie ignorirt ihn, wenn sie ihn ignoriren kann, kann sie das nicht, so geht sie offen oder geheim darauf aus, ihn von der Erreichung seines Zieles abzuhalten, sie legt ihm tausend Hindernisse, tausend Schlingen,

und schlägt eben denselben, dem sie früher so laut Ermunterung zugerufen hatte, zuletzt an's Kreuz.

Nichts ist wandelbarer als Volksgunst und Volksenthusiasmus. Dieselben Juden, welche am Palmsonntage Hosianna rufen, rufen am Charfreitage: Kreuzige ihn.

Um in der Welt hoch zu steigen, muß man sein, was sehr wenige sind, sehr schwer; oder, man muß sein, was sehr viele sind, sehr leicht.

Das Schwere bricht sich Bahn,
Das Leichte hängt sich an.

Die Predigt hält gläubige Christen von dem Unglauben und vom Laster ab, aber den Ungläubigen und den Lasterhaften führt sie selten zum Glauben und zur Tugend zurück. Viele Prediger beachten diese Wahrnehmung nicht; denn sonst würden sie nicht so oft für diejenigen predigen, welche nicht da sind.

In constitutionellen Staaten sind die Fürsten in der Regel glücklicher in der Wahl ihrer Minister, als die Minister in der Wahl ihrer Untergebenen. Denn da die Minister es mit keiner politischen Parthei verderben wollen, so räth ihnen ihre Politik, ihr Auge auf Leute zu richten, welche keiner Parthei angehören, d. h. solche zu wählen, welche nicht kalt und nicht warm sind.

Die beste Schule für diejenigen, welche sich selbst wollen kennen lernen, ist das Sterbezimmer.

Pflanzen, welche in zu fetten Boden gepflanzt werden, sterben ab; und eine Lampe, auf welche zu viel Oel aufgegossen wird, erlischt. Eben so verhält es sich mit dem Unterrichte. Ueberladet man den Geist des Schülers mit den verschiedenartigsten Gegenständen, so unterdrückt man ihn, statt ihn herauszubilden und zu stärken, man stumpft ihn ab, statt ihn zu schärfen.

Philipp von Macedonien, nachdem er lange Zeit vergebens Care belagert hatte, wählte folgende List, um mit seinen Belagerungswerkzeugen abziehen zu können. Während einer dunkeln Nacht ließ er die Belagerungsmaschinen abschlagen, doch mußten die Soldaten dabei so hämmern, als würden sie aufgeschlagen. Die Karier ließen sich täuschen und glaubten, man mache Vorkehrungen die Stadt anzugreifen, und befestigten mit großem Eifer die Thore von Innen, während die Macedonier ruhig abzogen. Es gibt jetzt viele Theologen, die gewaltig hämmern, als schlügen sie ungeheure Katapulte und Widder gegen die Feinde auf, und als wollten sie die feindlichen Festungen erstürmen, aber es ist nichts als ein blinder Lärm, den sie benutzen, um ihre Equipage zu retten.

Die Fabel erzählt, der Vogel Merops fliege, wenn er sich in die Höhe erhebe, so daß der Schweif immer nach Oben gekehrt werde, sein Kopf aber immer der Erde zugewandt sei. Wie schwer ist es für den Menschen, wenn er sich zu dem Himmel erhebt, den Vogel Merops in seinem Fluge nicht nachzuahmen!

An den verklärten Friedrich Leopold Stolberg.

(Am ersten Weihnachts-Feiertage 1820.)

Als, o! mein väterlich holder Freund —
Du, Freund dem Freunde — dem Feinde nicht Feind —
Als Dir in den frommen Sinn es kam,
Daß Deine Hand die Feder nahm,
Des Gottesmannes Vincentius *) Treiben,
In Lieb und Einfalt zu beschreiben —
Da schriebst Du, geleitet von höherm Geist,
Eine Stelle hin, die also heißt:
„Sein Haupt blieb hell, sein Herz voll Liebe,
Bis jenes sich neigte und dieses brach!“
Die liebe Stelle las heut' ich nach
Am Fest der höchsten, seligsten Liebe.
Wie, daß mein Auge da trocken bliebe!
Mit leisen Thränen seufz' ich dir nach:

---

*) Stolberg hat bekanntlich das Leben des heil. Vincentius von Paula herausgegeben.

„Dein Haupt blieb hell, dein Herz voll Liebe,
Bis jenes sich neigte, und dieses brach!" —

L. M. Fouqué *)

Die Werke des Schöpfers zu schauen, sie zu messen, sie zu wägen, sie zu berechnen, das ist dem Menschen gegeben; aber es ist ihm nicht gegeben, das Wesen dieser Werke zu begreifen und sie selbst zu machen.

Die Vernunft ist eine Gesetzgeberin, sie diktirt die allgemeinen Vorschriften für das sittliche Verhalten des Menschen. Das Gewissen aber ist der Richter, welcher das allgemeine Gesetz der Vernunft auf die einzelnen Fälle anwendet, und wenn sie übertreten werden, den Uebertreter verurtheilt und straft.

Ueber theologische Lehrvereine.

Es haben sich jetzt fast in dem ganzen katholischen Deutschlande unter den Geistlichen Lesevereine für Zeitschriften gebildet. Gegen diese Vereine ist nichts einzuwenden, doch kann man fragen, ob die Einrichtung dieses Institutes, wie wir es jetzt vorfinden, im Allgemeinen nützlich, oder ob auch Nachtheile sich daran knüpfen, welche davon getrennt werden können und darum getrennt werden sollen? Wir glauben, daß diese Frage bejaht werden müsse, und diese unsere Ansicht, welche jedem sich von selbst aufdringt, beruht auf folgenden Gründen.

Es gibt jetzt nicht wenige theologische Lesezirkel, in welchem zehn — fünfzehn, ja zwanzig und noch mehre theologische Zeitblätter gehalten werden. Diese Einrichtung ist entschieden nachtheilig.

1) Um diejenige Kenntniß von theologischen und kirchlichen Zeitverhältnissen sich zu verschaffen, welche für die meisten Geistlichen hinreicht, ist es nicht nöthig alle Blätter zu lesen, welche sich hiermit befassen. Wer etwa zwei wissenschaftliche Zeitschriften und zwei Kirchenzeitungen von verschie-

---

*) Wir wissen nicht, ob dieses Gedicht schon durch den Druck bekannt geworden. Wir theilen es daher aus der Handschrift Fouqué's in der Ueberzeugung mit, daß die Verehrer Stolbergs und die Freunde der Fouqué'schen Muse dasselbe gerne lesen werden.

dener Farbe lieset, der hat Mittel genug, um sich die bezeichnete Kenntniß zu erwerben.

2) Diese Masse von Zeitschriften wirkt nachtheilig auf die Leser. Denn a) es ist ein alter, und vollkommen bewährter Grundsatz: non multa sed multum, den der Geistliche jedem Andern vorkommenden Falles entgegenhalten wird, der aber eben so sehr auf ihn Anwendung findet. Denn durch die Vielleserei verliert die Geistesbildung statt zu gewinnen. Der Vielleser nimmt tausend Dinge in seinen Kopf, ohne sich ein einziges vollkommen eigen zu machen. Er wird oberflächlich, und die Oberflächlichkeit ist das Verderben für die Wissenschaft und für das Leben. Selbst die äußere Einrichtung der Lesevereine fördert diese Oberflächlichkeit. Denn da die Zeitschriften zu gewissen Zeiten fortgesandt werden müssen: so kommt es nicht selten vor, daß der Leser im Anfange oder in der Mitte eines Aufsatzes abbrechen muß. Dadurch wird abermals der Halbheit, und der Oberflächlichkeit, Vorschub geleistet. An diese Halbheit, an diese Oberflächlichkeit, gewöhnt sich der Mensch sehr leicht, und wer sich davor bewahren will, muß entschieden Obstand leisten. Wird diese Halbheit aber noch gar gepflegt, wird ihr äußerer Vorschub geleistet: so kann es nicht ausbleiben, daß sie den Sieg über uns erringe. Dadurch kommt man dahin, daß man am Ende gar nicht mehr im Stande ist, ein wissenschaftliches und lehrreiches Buch von Anfang bis zu Ende durchzulesen. Es ist aber wiederum wahr, was ein großer Mann gesagt hat: timeo unius libri virum. Wer ein einziges, gründliches und wissenschaftliches Buch gründlich durchstudirt hat, der weiß mehr, als ein anderer, der in tausend Büchern umhergeschwärmt hat, ohne ein einziges gehörig zu durchdringen. Die wahre Geistesbildung besteht auch wesentlich mit darin, daß der Geist gestärkt werde, daß er durch Anstrengung und Uebung dahin gebracht werde, eine Reihe von eng aneinander geketteten Gedanken zu übersehen und festzuhalten. Wie viele Vorurtheile, Irrthümer und Täuschungen würden verschwinden, wenn wir uns Zeit und Mühe nähmen, unsre Annahmen nach allen ihren Gründen, Voraussetzungen und Folgen durchzudenken? Die Vielleserei hält uns aber hiervon durchaus ab, sie schwächt den Geist, erzeugt Schwätzer und gebiert geistige Cruditäten. Es verhält sich in dieser Beziehung mit dem Geiste, wie mit dem Leibe. Moderamini studiosi fratres, sagt Cassiodor in der Vorrede zu seinen Institutionibus divinis, Moderamini, studiosi fratres, sapienter desideria vestra, per ordinem quae sunt legenda

discentes, imitantes scilicet eos, qui corpoream desiderant sospitatem; quemadmodum enim indigestus cibus comedentis stomacho nocet, sic quae lectitantur, spiritibus obsunt, nisi mature perpendantur. Ganz damit übereinstimmend sagt der heil. Bernhard (cant. scr. 36). Sumenti cibum et non digerenti, perniciosum est ei. Cibus siquidem indigestus et qui bonum non habet concoctionem, malos gignit humores, corpus corrumpit et non nutrit; sic et multa scientia ingesta stomacho animae, qui est memoria, si decocta igne caritatis non fuerit, et sic per quosdam veluti artus animae, mores scilicet atque honestos actus transfusa, quatenus ipsa de bonis, quae noverit vita attestante et moribus, bona efficiatur, nonne illa scientia reputabitur in peccatum, tanquam cibus conversus in pravos noxiosque humores? —

3) Jeder Geistliche fühlt in sich die Pflicht sich geistig fortzubilden. Ernstes Nachdenken und gründliches Studiren ist immer mit einer Anstrengung verbunden, die man gern zu fliehen sucht. Man täuscht sich nun aber selbst, indem man glaubt, man habe dieser Pflicht genug gethan, wenn man eine oder zwei Stunden in Zeitschriften herumgeblättert hat.

4) Die menschlichen Schwächen stehen immer mit einander im Bündniß. Wer in seinen Studien nachlässig, zerstreut, ordnungslos ist, der wird die Folgen davon auch bald in seinem amtlichen und öffentlichen Leben spüren.

5) Eine nicht geringe Anzahl von Zeitblättern ist im Ganzen werthlos; dieses gilt vornehmlich von den Kirchenzeitungen. In der Regel enthält die eine alle wichtigen kirchlichen Nachrichten die man in allen andern findet. Ein großer Theil des Raumes wird sogar durch solche kirchliche Nachrichten ausgefüllt, welche schon durch die politischen Tagesblätter bekannt geworden waren, und die Geistlichen bezahlen solche Nachrichten, die sie schon kannten, von Neuem. Bietet man dieselben ein Jahr nach ihrem Erscheinen Jemand umsonst an, so wird derselbe kaum wissen, ob er sie annehmen solle. Aber auch diese Blätter kosten nicht unbeträchtliches Geld. Verwendete man diese jährliche Auslage oder Contribution auf Anschaffung guter, klassischer Bücher, z. B. der Handausgaben der Werke der Kirchenväter, so würde man nach Verlauf von zehn und mehren Jahren eine nicht große, aber immer eine werthvolle Sammlung von Büchern haben.

6) Weil die Lesevereine so ausgedehnt sind, so wird in der Regel eine sehr große Anzahl von Zeitschriften angeschafft.

Dieses wirkt auf diese Tags-Litteratur nachtheilig zurück. Jedes Mitglied liefert ein besonderes Zeitblatt, und dadurch finden die schlechten Zeitschriften eben so wohl Aufnahme, als die guten und bessern. Ich würde dieses Blatt gewiß nicht halten, sagt mancher, aber als Mitglied des Vereins muß ich doch eins einliefern, was sonst nicht schon da ist.

6) Hierdurch kann also die schlechteste Zeitschrift mit der besten, in der gedachten Beziehung, die Konkurrenz aushalten. Ohne diese Einrichtung würden die schlechten Zeitschriften zu Grunde gehen, die bessern und gediegenern aber würden dadurch gewinnen. Denn die nützlichen Aufsätze, welche sich von Zeit zu Zeit in die seichten Blätter verlieren, würden den bessern zufließen, und den Werth, den sie schon haben, noch erhöhen.

7) Jene Folge aber ist nachtheilig für die katholische Sache, und zwar in doppelter Weise. Erstens kann die Sache des Katholizismus durch gediegene wissenschaftliche theologische Zeitschriften in den Augen der Gegner nur gewinnen. Sie verliert aber, wenn sie durch schlechte Zeitschriften vertreten wird. Zeitschriften der letztern Art dienen zweitens dazu, die Gegner in ihren Vorurtheilen gegen den Katholizismus zu bestärken, und den katholischen geistlichen Stand, der solche Schlingpflanzen nährt, verächtlich zu machen. Schlechte Vertheidiger verderben die beste Sache. Non defensoribus istis tempus eget.

8) Durch die bezeichnete Erscheinung wird selbst der Unsittlichkeit Vorschub geleistet. Schlechte Zeitschriften sind wie schlechte Theater. Schlechte Theater, d. h. solche, welche künstlerisch nichts leisten, suchen das Publikum durch frivole und lascive Stücke anzulocken; schlechte Zeitschriften, d. i. solche, welche ihre Ohnmacht fühlen, wissenschaftlich etwas zu leisten, greifen zum Skandal, weil sie wissen, daß dort, wo das Aas liegt, sich die Adler sammeln. Es ist aber ohne Zweifel unsittlich und um so unsittlicher, je größer das Verderben ist, das hierdurch entsteht, sich bei solchen Skandalen erblicken zu lassen, und dieselben, wenn auch indirekte, durch Abnahme solcher Blätter zu unterstützen, und sich an jener Schlechtigkeit zu betheiligen. Diese Blätter haben in den bezeichneten großen Lesevereinen eine wesentliche Bedingung ihres Fortbestehens. Der Nachtheil, welcher dadurch für die Kirche entsteht, ist unberechenbar, und die Stimmen zur Abhülfe erheben sich immer lauter. Quis non ingemiscat sagt ein besonnener Geistlicher: Quis non ingemiscat cum videt tot homines qui spargunt calumnias et dicteria in viros, quibus reverentia debetur et honos, aut putidas malevolentissimasque censuras quibus

proscindunt homines gravissimos doctissimosque, libros vulcania digna luce, qui vera sunt *morum corruptela, pernicies reipublicae et pestis religionis.* Wir haben bereits in dieser Zeitschrift Klagen erwähnt, welche die Freiburger katholische Fakultät in dieser Beziehung erhoben hat, und wir haben die Stellen aus den Schriften eines eifrigen bairischen Geistlichen angeführt, in welchen derselbe behauptet: wenn gewisse katholische Blätter von den Feinden der katholischen Kirche besoldet würden, um den Katholizismus zu untergraben, so könnten sie es nicht besser anfangen, als sie es thun.

Zwei bis drei wissenschaftliche theologische Zeitschriften gediegenen Inhaltes, höchstens zwei Kirchenzeitungen und etwa zwei religiöse Volksblätter, würden bei der bezeichneten Unterstellung dem katholischen Deutschland unendlich mehr nützen, als die unzähligen Blätter, welche jetzt allenthalben entstehen. Daß es dahin kommen werde, ist nicht zu erwarten, aber es wird nicht an Geistlichen fehlen, welche nach gewissenhafter, ernster Erwägung der aufgestellten Punkte sich bewogen finden, gegen größere Lesevereine sich zu erklären und für solche zu stimmen, welche aus etwa 4—5 Mitgliedern bestehen, in denen ein Paar wissenschaftliche Zeitschriften und eine oder andere Kirchenzeitung gehalten wird.

Hobbes lehrte — und mit ihm stimmen in dieser Lehre heute viele sogenannte Katholiken par excellence in Deutschland überein, — Recht und Unrecht sei nichts als etwas rein Konventionelles; ein Naturrecht gebe es gar nicht. Man hat Hobbes folgende Frage gestellt: Wenn du dich mit Cromwell auf einer einsamen Insel befunden hättest, und Cromwell hätte dir, weil du die Parthei des Königs von England, deines Souverainen ergriffen, den Hals abschneiden wollen, würdest du dieses Attentat nicht für eben so ungerecht auf deiner wüsten Insel gehalten haben, als wenn dasselbe in England selbst Statt gefunden hätte? — Wer die Idee der Gerechtigkeit für nichts als für etwas rein Konventionelles hält, dem darf man keine andere, als eine blos äußere Achtung vor dem Gesetze zutrauen; er wird das Recht mit Füßen treten, das Gesetz umstoßen sobald es in seinem Interesse liegt, und er die Macht hat sein Interesse durchzusetzen.

Die Unglückseligkeit ist eine nothwendige Folge der Unheiligkeit, und sie ist um so größer, je größer unsere Unheilig-

keit, je klarer unsere Erkenntniß derselben ist. Es tritt die Heiligkeit Gottes damit keineswegs in Widerspruch, wenn diese Erkenntniß, nachdem alle Täuschung des irdischen Daseins geschwunden, gesteigert und dadurch der Grad der Unglückseligkeit erhöhet wird.

Das Gebot: Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst; und das andere Gebot: „Seid heilig, weil ich heilig bin“ und das dritte Gebot: „werdet Nachahmer Gottes“ diese drei Gebote sagen alle dasselbe.

Wer Gott wegen seiner unendlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten: Allmacht, Allwissenheit, Allgüte u. s. w. über Alles liebt, der ist „heilig“, und wer diese, den Menschen über alles Irdische und Vergängliche hinaushebende Liebe, in der That und in der Wahrheit hat, der strebt sich selbst, und so viel es nur immer in seinen Kräften ist, alle andern Menschen über die Zufälligkeiten und Schwächen des Lebens zu erheben, und „Gott ähnlich“ zu machen. Indem er dieses thut, „ahmt er Gott nach“.

„Liebe Gottes über Alles“ lehrt Christus, und „Liebe des Nächsten gleich der eigenen Person“. Diese Lehre stimmt vollkommen mit seinem andern Ausspruche: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen.“ (Matth. 5, 12.) Denn an diesem Einen Gebot hängt, wie Christus selbst sagt, das ganze Gesetz und die Propheten. Das aber heißt nichts anderes, als das Gesetz und die Propheten führen hin auf die Erfüllung dieses Gebotes. — „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt“. Paulus an die Römer 13, 8.

Der Aberglaube ist der ausschweifende Sohn einer sehr weisen Mutter, der Religion, für die nichts so schmerzlich ist, als eben die Ausschweifungen und Thorheiten ihres Sohnes. Sie ruft, sie bittet, sie schmeichelt ihrem ungerathenen Sohne, um ihn von seinen Thorheiten zurückzubringen, aber zwingen kann sie ihn nicht. Es ist daher unbillig, die Thorheiten des Sohnes auf die Rechnung der Mutter zu schreiben.

Eine schlechte Uhr und eine schlechte Religion haben, ist immer besser als gar keine Uhr und gar keine Religion haben.

Der Fanatismus ist nicht sehr gefährlich, wenn er sich selbst überlassen bleibt. Er ist wie ein rasender Blinder, dem man ausweichen kann, oder wie ein Feuer, welches sich durch seinen Rauch ankündigt, und bald von selbst ausbrennt. Aber dann erst wird der Fanatismus verderblich, wenn kalte, berechnende Köpfe, wenn schlaue, unsichtbare Schelme, sich hinter ihn stecken, sein Feuer schüren und seine Flammen nach ihren schlau berechneten Zwecken leiten. Wo dieses geschieht, da können seine Flammen nur durch die Thränen und das Blut, welches er vergießen macht, gelöscht werden.

Wer die Religion und den Fanatismus nicht aus ihrem Wesen erkennen kann, der kann sie aus ihren Früchten erkennen. Die Religion klärt den Geist auf, und mildert die Sitten, verbreitet Liebe und Friede; der Fanatismus befördert die Dunkelheit, stumpft alle sanfteren Gefühle ab, und verhärtet das Herz bis zur blutigen Grausamkeit.

Joseph von Hommer, weiland Bischof von Trier.

In dem vorhergehenden Hefte haben wir einen Trostbrief des Bischofes von Hommer mitgetheilt, als Denkmal der christlichen Gesinnung, welche denselben auszeichnete. Wir sind in den Stand gesetzt worden, andere Briefe desselben mitzutheilen. Diesmal begnügen wir uns nachstehende Korrespondenz zu veröffentlichen, welche einen Beweis von der Pastoral-Klugheit dieses Mannes liefert. Der Originaltext ist lateinisch.

Hochwürdiger Herr!

Es hat mir einen großen Trost gewährt, jüngsthin Ihre nähere Bekanntschaft gemacht zu haben. Ich wußte schon, daß Sie ein vortrefflicher Mann und von unbescholtenen Sitten waren; allein Ihre Würde, Ihre Umsicht, Ihre Besonnenheit, Ihre Frömmigkeit, haben meine Erwartungen übertroffen. Um so mehr hat es mich befremdet, daß Sie gar keine kirchlichen Dienste verrichten; ich habe deshalb Ihren Lebenswandel betrachtet, habe aber daraus diese Wahrnehmung nicht begreifen

können. Denn ich begreife nicht, was Sie, einen Mann, der erhaben ist über die gewöhnliche Klasse von Gelehrten, der von der Vortrefflichkeit unserer Religion und der Würde des Priesterthums überzeugt ist, abhalten kann, wenigstens einige Mal im Jahre die heil. Messe zu lesen. Wüßte ich, daß Sie den unsichern Lehren jetziger Theologen zugethan wären, so würde ich es für unnütz gehalten haben, an Sie zu schreiben. Allein da mein Umgang mit Ihnen mir eine ganz andere Meinung von Ihnen beigebracht hat: so bin ich überzeugt, daß Sie diese Bemerkung, die aus dem Herzen eines Sie freundlich Verehrenden kömmt, nicht übel aufnehmen werden. Uebrigens brauche ich weiter nichts hinzuzufügen; denn die Gründe, welche Sie bewegen müssen, sich den kirchlichen Amtsverrichtungen wieder zu widmen, sind Ihnen von selbst bekannt. Ich will nicht von Ihrem Ansehen sprechen, welches dadurch erhöht wird, ich schweige von dem guten Beispiele, welches auf Ihre Umgebung vortheilhaft, und besser als mündlicher Unterricht wirken wird, ich will nicht erwähnen die Ehre Gottes, welche dadurch erhöhet wird; denn Sie werden von selbst finden, wenn Sie über die Bestimmung des Menschen nachdenken, was Ihnen die Weisheit zu thun räth. Daß Sie dieses aber thun mögen, darum bitte ich Sie, und das ist der alleinige Zweck dieser Zeilen.

Der Herr sei mit Ihnen, und halten Sie sich meiner besondern Hochachtung versichert.

Antwort auf voranstehendes Schreiben.

Hochwürdigster Herr Bischof!
Gnädigster Herr!

Ew. Bischöflichen Gnaden Zuschrift hat mir große Freude und Trost gewährt. Denn was ist wünschenswerther, als sich des Beifalles ausgezeichneter Männer zu erfreuen. Auf Ew ꝛc. ꝛc. so freundliche Aufforderung mich darüber zu äußern, wie es gekommen sei, daß ich keine Messe lese, antworte ich mit der größten Bereitwilligkeit, und um so lieber, damit auch der leiseste Verdacht aus dem Herzen eines Mannes schwinde, den ich in hohem Grade verehre. Ich bin mehrmals (schon vor zehn Jahren) wenn ich Messe las, vom Schwindel befallen worden, und habe aus Furcht zu fallen oder zu wanken, am ganzen Leibe gezittert. Ich kann Ihnen nicht sagen, wie betrübt ich hierüber gewesen bin, aber ich habe nicht sogleich abgestanden, sondern ich habe mich aus allen Kräften angestrengt,

diese heil. Funktion zu verrichten, und ich habe daher die Messe blos in Gegenwart einiger Freunde gelesen. Aber dasselbe Uebel kehrte wieder, und deshalb habe ich es endlich, da mich keine Verpflichtung dazu nöthigte, aufgegeben. Seitdem aber wohne ich dieser heil. Feier bei, und schätze dieselbe sehr hoch, besonders wenn ein tüchtiger Unterricht, welcher die Seele zur Frömmigkeit stimmt, damit verbunden ist. Seiner Zeit, wenn ich wieder stärker sein werde, will ich von Neuem einen Versuch machen.

Im Uebrigen aber habe ich mich immer fleißig gehütet, die Würde des Priesterthums, welche der allmächtige Gott mir zu verleihen die Gnade gehabt hat, durch zweideutige Sitten ja nicht einmal durch den leisesten Schein von Leichtfertigkeit zu verunehren; meine Haltung, meine Kleidung, mein ganzer Lebenswandel hat das Volk hiervon stets auf das unzweideutigste überzeugt. Allein da von dem Beispsele die Rede ist, so darf ich Folgendes hinzufügen. Den Ausspruch meines Patrones: „Eine reine, unbefleckte Religion vor Gott dem Vater ist diese, sich der Weisen und Wittwen in ihrer Bedrängniß annehmen, und sich selber unbefleckt vor der Welt erhalten", habe ich mit gewissenhafter Treue ausgeführt. Seit mehr als zwanzig Jahren habe ich die Stelle — versehen und wahrhaftig meinen Vortheil dabei nicht im Auge gehabt; denn meine jährliche Einnahme beträgt nicht — Thaler, und weder das Verlangen nach Geld, noch die Begierde nach Ruhm, haben mich von meiner bescheidenen Stelle entfernen können, obgleich die glänzendsten Gelegenheiten sich mir dargeboten haben. Wie viele rechtschaffene Menschen aus meinem bescheidenen Wirkungskreise hervorgegangen, dieses sowohl, wie manches Andere auseinanderzusetzen, verbietet mir die Bescheidenheit. Dahin geht mein ganzes Sinnen und Trachten, daß ich nicht dem tönenden Erze, oder der klingenden Schelle, sondern meinem Heilande mit der Gnade Gottes gleich werde.

Ich darf die Hoffnung hegen, Ew. bischöflichen Gnaden werden sich in Ihrer Weisheit mit diesem aufrichtigen Bekenntnisse zufrieden stellen. So lange ich lebe, werde ich Ihrer Güte, von welcher auch Ihre Zuschrift ein erfreulicher Beweis ist, eingedenk sein.

Antwort des Bischofs von Hommer.

Ich habe nicht gezweifelt, daß Sie triftige Gründe haben würden, welche Sie bewogen haben, Ihre priesterlichen Funktionen einzustellen. Inzwischen wünsche ich, daß Ihre Gesund-

heit wieder hergestellt sei, und hege die Hoffnung, daß Sie, sobald Sie ganz werden hergestellt sein, von Neuem, wie Sie es selber vorhaben, den Versuch machen, die heil. Messe zu lesen.

Die Stelle Ihres Namenspatrons über die reine Religion, welche Sie angeführt haben, um zu zeigen, daß Sie ein Beispiel gegeben, halte ich in hohen Ehren; allein sie begreifen selbst, daß dieselbe das ganze Wesen unserer Religion nicht in sich faßt. Es ist Ihnen bekannt, daß der Apostel Jakobus sein Sendschreiben an jene Judenchristen gerichtet hat, welche der ganz verkehrten Ansicht huldigten, als könnten sie durch den Glauben allein, ohne Werke, selig werden. Da es ihm darum zu thun war diesen Irrthum zu zerstreuen, so hatte er nicht nöthig Vieles über den Glauben und die Verpflichtungen des Glaubens an Gott zu sagen, obgleich er auch diesen Punkt in Vers 4. beiläufig berührt. „Auf daß ihr vollkommen untadelhaft seid, die in nichts zurückgeblieben," und diesem entspricht auch der Vers 10. Kap. 2. Paulus, der nicht zu einem besondern Zwecke an den Timotheus schreibt, gibt einen weit vollkommneren und alle Religionspflichten in sich fassenden Begriff von der Religion in wenig Worten, indem er sagt: das Ziel des Gesetzes aber ist die Liebe aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und aus aufrichtigem Glauben, lehrt aber nicht, daß wir blos durch die Liebe des Nächsten unserer Pflicht genug thun. Wenn an den beiden Geboten: „Liebe Gott aus ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst", das ganze Gesetz und die Propheten hängt, und wenn zur Liebe des Nächsten gehört: Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal besuchen und sich unbefleckt von dieser Welt bewahren, so gehört es gewiß zu den Pflichten des Geistlichen, rücksichtlich der Liebe Gottes, Gaben und Opfer für die Sünder darzubringen (Hebräer 5) und die Geheimnisse, dazu er von Gott Macht bekommen hat, treu und ohne Verkürzung zu verwalten. Denn gleichwie der Vater den Sohn gesandt hat, daß er sich für die Sünden der Welt opfere, so hat Christus uns gesandt, daß wir durch jenes Opfer, so oft wir es darbringen, an sein Gedächtniß erinnern. Der Cardinal Bona schreibt: Ein Priester, welcher zu celebriren unterläßt, wenn er celebriren kann, beraubt die Engel der Freude, sich selbst des göttlichen Beistandes, und die Seelen der Gläubigen, der Stärkung.

Doch genug; ich wollte nicht ausführlicher schreiben, nur darum wollte ich Sie bitten, Sie möchten doch erwägen, daß wir Alles in dem können, der uns stärket.

Ich erwarte keine Antwort von Ihnen, es sei denn eine solche, welche mir die große Freude über die Herstellung Ihrer Gesundheit machen könnte, und schließe mit den Worten des Apostels an den Timotheus I, 4. 14. „Vernachlässige nicht die Gnadengabe in dir, welche dir gegeben worden durch die Prophezeihung mit Handauflegung der Aeltesten. Dieses nimm zu Herzen, damit gib dich ab, damit dein Fortschritt jedermann kund werde. — Wenn du dieses thust, wirst du dich selbst, und die dich hören, selig machen.

Trier den 27. September 1828.

Joseph, Bischof.

Charakter.

Charakter (χαρακτὴρ), das Werkzeug zum Eingraben, Einschneiden, dann auch das Eingeschnittene, die eingegrabenen oder eingeschnittenen Figuren und Zeichen. In weiterer Bedeutung bezeichnet es die wesentlichen Merkmale oder Eigenschaften, wodurch ein Gegenstand sich von anderen Gegenständen unterscheidet. Pflanzen, Thiere, Wetter, Stil u. s. w. haben alle ihren eigenen Charakter. — Im engern Sinne hingegen verstehen wir unter Charakter den ganzen Umfang derjenigen Gemüthseigenschaften, welche einen Menschen von andern unterscheiden, oder die einem Menschen eigenthümliche Weise zu empfinden, zu denken, zu sprechen und zu handeln.

Man sagt: dieser Mensch hat einen guten, jener hat einen bösen, schlechten Charakter. Aber beide haben darum nicht das, was wir schlechthin Charakter nennen. Denn wer einen bösen Charakter hat, hat in diesem Sinne gar keinen Charakter, und von einem Mann der einen guten Charakter hat, können wir nicht sofort sagen, er habe einen Charakter schlechthin. Wenn wir daher zu dem Worte Charakter noch eine Bestimmung hinzufügen, z. B. gut, schlecht, sanft, milde, so verstehen wir nur einzelne Züge und Seiten des Gemüthes, und wollen nur die Sinnesart eines Menschen dadurch bezeichnen.

„Von einem Menschen schlechthin sagen: er hat Charakter, sagt Kant, heißt sehr viel von ihm, nicht allein gesagt, sondern auch gerühmt.“ Wer aber hat Charakter in diesem Sinne? Derjenige, der bei allem Wechsel im Aeußern, sich im Innern gleich bleibt; d. h. der konsequent nach den Prinzipien handelt, die ihm seine Vernunft vorgeschrieben hat. Ein Mensch hingegen, der sich durch äußere Umstände bestim-

men läßt, bald so bald anders über eine Sache zu urtheilen und nach diesen wechselnden Umständen handelt, von dem sagen wir, er habe keinen Charakter, er sei charakterlos, schwach, und ein geistreicher Franzose sagt sehr bezeichnend, ein solcher Mensch, sei ein Ding. Das Ding hat in sich gar keine Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, sondern es wird lediglich von außen in Bewegung gesetzt und gebraucht. Hieraus leuchtet ein, wie charakterlose Menschen großen Schaden anrichten können, obgleich sie schwach sind. Denn obgleich sie als Person im juristischen Sinne nichtig sind, so sind sie als Ding, als Werkzeug, von andern gebraucht, doch wie ein zweischneidiges Schwerdt. Der Charakter hingegen hat seinen Gravitationspunkt in sich selbst, er ruht auf sich selbst und läßt sich durch die äußere Umstände, durch Willkühr des Zufalls und der Absicht, durch die Launen des Glücks und des Mißgeschicks nicht beirren.

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava iubentium
Nec vultus instantis tyranni
Mente quatit solida —

Wir sprechen von einem guten und schlechten, von einem festen und von einem unzuverlässigen Charakter; aber wir sagen nicht: der Mensch hat einen geistreichen, einen witzigen, scharfsinnigen Charakter. Warum nicht, da die Menschen doch eben so oft durch Geist, Verstand und Witz, sich von andern unterscheiden, als durch die Güte oder Verkehrtheit ihres Herzens? Antwort: Der Charakter sitzt nicht im Kopfe, sondern er hat seine Wurzel im Herzen und im Willen des Menschen. Ein Mann mag daher noch so geistvoll, noch so scharfsinnig, noch so gelehrt sein, daraus folgt nicht, daß er auch Charakter habe, umgekehrt aber kann der ungebildete Mann Charakter haben, und sich daher weit über den Gelehrten und Gebildeten erheben. Gray findet auf seinem Dorfkirchhofe, und vielleicht findet sich auf jedem Dorfkirchhofe:

Som village Hampden, that with dauntless breast
The little tyrant of his fields withstood.

Wollen kann der Ungebildete eben so gut als der Gebildete; frei wollen, sich selbst in seiner Gewalt haben, sich selbst unabhängig von äußern Umständen bestimmen, heißt Charakter haben. Der Willenlose hat nie Charakter, er entfernt sich um so mehr vom Charakter, je willenloser er wird. Diese Willenlosigkeit mißfällt der Vernunft, und je größer dieselbe ist, desto mehr mißfällt sie; sie mißfällt aber der Vernunft, weil

sie ein Mißfallen an aller Schwäche hat, und das Mißfallen steigt mit der Größe der Schwäche. Es springt hier von selbst in die Augen, woher es komme, daß der Charakter uns gefalle. Nämlich der Charakter — der feste, entschiedene, konsequente Wille, setzt Kraft voraus, und die Kraft gefällt allemal der Vernunft, und das Gefallen derselben steigt, je größer die Kraft ist. Diese Kraft erkennen wir um so deutlicher, wenn wir auf die Natur des Menschen zurücksehen. Hier findet sich nach Zeugniß der Erfahrung, im Innern des Menschen, ein Gegensatz, ein Zwiespalt, und vermöge dieses Zwiespaltes stimmen Verstand und Willen, Erkennen und Thun, äußerst selten zusammen. Diese Zusammenstimmung, diese Harmonie zwischen Wissen und Wollen, Erkennen und Thun, wird nie ohne Kraftanstrengung zu Stande gebracht, diese Kraftäußerung aber ist es, die unser Gefallen hervorruft. Man ersieht hieraus woher es komme, daß wir jener Kraft unsere Achtung zollen, wenn wir die Grundsätze, die dabei zu Grunde liegen, auch nicht ganz billigen, und wenn das Betragen, wenn es an das höchste Ideal der sittlichen Vollkommenheit und Gerechtigkeit gehalten wird, manches Tadelnswerthe in sich schließen sollte. Es giebt sich dieses insbesondere bei der Würdigung großer, historischer Charaktere zu erkennen, wo die Bewunderung die wir ihnen zollen, nicht die vollkommene Billigung alles einzelnen in sich schließt. Wendet man diese Bemerkung auf die Tragödie an: so wird manches was den Kunstrichtern zu deuten große und vergebliche Mühe macht, von selbst klar.

Niemand bringt Charakter mit auf die Welt, aber wohl, wie der berühmte de Luc sagt, einen schlimmen Hang zur feinen Betrügerei. Dieser Hang muß überwunden, und der Charakter gebildet werden. Temperament und Geburt erleichtern und erschweren die Bildung desselben, aber machen sie nie unmöglich. Armuth, besonders in der Jugend, erschwert die Bildung des Charakters, und es ist gewiß eine sehr kluge Bestimmung die man getroffen, in die Seminaria puerorum keine solche aufzunehmen, deren Charakter schon durch die Armuth gelitten habe. Höhre Stände, insbesondere der Adel, können die Bildung des Charakters erleichtern, indem diesen ein Selbstgefühl angeboren ist, welches zur Charakterbildung als eine sehr günstige Voraussetzung dient. Was die natürlichen Anlagen betrifft, so ist ein angeborner, fester oder steifer Sinn, der Bildung des Charakters günstiger, als angeborne Weichheit. Einen solchen steifen, unbeugsamen Sinn hatte Saulus, der sich in Paulus zu einem Charakter ausbildete,

der uns in Erstaunen setzt, und der so zu einem Mann geworden, der mehr und größere Eroberungen gemacht hat, als Alexander, Cäsar und Napoleon, und ohne Armeen, ohne blutige Schlachten.

Uebung des Willens, Stärkung des Willens durch Uebung von Jugend auf und anhaltende Uebung, ist das Mittel den Charakter zu schaffen und zu bilden. Für die Bildung des Willens aber ist in unseren Lehr- und Studienplanen keine Stunde angesetzt.

Ueber die Zuverlässigkeit der Anfänge seiner Erkenntniß — die Aussprüche des unmittelbaren Bewußtseins — kann der Mensch vernünftiger Weise nicht untersuchen wollen. Denn mit welcher Erkenntniß wollte er darüber untersuchen? Es müßte dies doch eine höhere Erkenntniß sein; nun aber hat der Mensch keine höhere Erkenntniß, als die höchste die er hat. Alle Untersuchung über die Wahrheit und Wirklichkeit fängt daher mit einem Halten, mit einer Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins an. Wer dieses Halten in Zweifel ziehen wollte, der würde eben so unvernünftig handeln, als derjenige, welcher untersuchen wollte, ob sich ein Wesen ins Dasein rufen könne, ohne daß es ist, das ist, ob ein Wesen wirken könne, was nicht da ist.

Die Verehrung der Heiligen geht mit Nothwendigkeit aus der christlichen Liebe hervor. Denn wir verehren in ihnen nichts anderes, als die hohe Würde, die sie sich im Kampfe mit der Welt dem Fleische und dem Teufel erworben haben. Die Griechen und Römer feierten große Männer, die sich um das Vaterland, die sich um das physische und bürgerliche Wohl verdient gemacht hatten, die Christen aber huldigten einer weit höhern Idee, indem sie diejenigen feierten, welche sich durch sittliche Kraft, durch Heiligkeit ausgezeichnet hatten. Das Dogma von der Anrufung der Heiligen beruht auf der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Beide Dogmen, das von der Verehrung und von der Anrufung der Heiligen, kommen in der heiligen Schrift nicht vor, sie gingen beide aus der Praxis in die Theorie über. Beide aber entstehen aus der lebendigen christlichen Anschauungsweise von selbst. „Was in die Tiefe des lebendigen Geistes der Christen eingegraben ist, daß ist so viel werth, als der todte Buchstabe einer Schrift."

Demōnax, ein Philosoph und hervorstechender philosophischer Charakter, starb zu Athen. Die Bürger von Athen bestatteten ihn auf das Prächtigste und trauerten lange Zeit um ihn. „Sogar der steinerne Sitz, sagt ein klassischer Schriftsteller, auf welchem er, wenn er müde war, auszuruhen pflegte, war ihnen ein Gegenstand frommer Verehrung; sie hielten ihn für etwas Heiliges, weil Demōnax sich seiner bedient hatte, und bekränzten ihn, diesem zu Ehren, mit Blumen.“ — Die Verehrung der Reliquien bei den heidnischen Atheniensern!

Der Arzt, welcher einen Kranken von einem physischen Gebrechen heilen will, hütet sich sorgfältig den Kranken zu beleidigen und zu erzürnen. Der Seelenarzt muß ein gleiches thun, wenn er den Irrenden und Fehlenden, statt ihn zurückzuführen, nicht abstoßen und ihn nicht noch weiter in den Irrthum hineintreiben will.

C'est le premier pas qui coûte; das kann man auch auf viele Faulen anwenden; denn wenn diese einmal in Bewegung sind, so fahren sie fort zu arbeiten, und ermüden oft später als diejenigen, welche mit Lust und Munterkeit an die Arbeit gingen. Wo liegt die Ursache hiervon? Antwort: Die Faulheit dieser Leute liegt mehr in der Seele, als in dem Körper. Beim Anfange einer Arbeit ist immer eine geistige Anstrengung nöthig, theils um sich dazu zu entschließen, theils um die Anstalten dazu zu treffen. Ist die Maschine einmal in Bewegung gesetzt: so läuft sie ihren Gang gemessen fort.

Durch den Glauben werden wir in eine übersinnliche Welt in unsere eigentliche Heimath erhoben; die Hoffnung gibt uns ein wirkliches Verlangen nach dieser Heimath hinzugelangen um mit Gott auf ewig vereinigt zu werden. Die Liebe aber umfaßt Gott als das absolut heiligste und freieste Wesen, mit der höchsten Achtung und der tiefsten Verehrung welche dem Menschen möglich ist; sie erzeugt den innigsten Wunsch und das wirksame Streben mit ihm immer mehr vereinigt zu werden, daher läßt sie auch alle Handlungen aus sich, d. h. aus der Achtung der höchsten Würde in Gott hervorgehen.

Es gibt keinen Menschen der aus Absicht bös handelt, oder der bös handelt lediglich um bös zu handeln. Der Mensch billigt das Böse in sich nie, und so gibt es strenge genommen, keine Bosheit aus Grundsätzen, sondern die Bosheit entsteht, weil wir die Grundsätze verlassen. Wir sagen zwar, der Mensch hat schlechte Grundsätze, aber dies widerspricht unserm Satze nicht. Ein Mensch der in der That solche Grundsätze hat, wird doch nie von sich selbst sagen: er habe schlechte Grundsätze.

Wer sündigt oder Böses thut, handelt nicht frei. Dieses lehrt auch der Apostel Paulus (Röm. 7, 18—24.) Dennoch ist der Sünder strafbar. Dies klingt paradox ohne es zu sein.

Wohlthaten, sagt ein morgenländisches Sprüchwort, schreibt der Mensch in Sand, Beleidigungen in Marmor.

Wenn ich die mikroskopischen Beobachtungen unserer Naturforscher erwäge, sagt Kant, und sehr zahlreiche Thiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch tüchtigeren Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie beflissen sind, andere zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs, in einem Tropfen Materie ansehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeßlichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen: so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist.

Ein lateinisches Sprüchwort lautet: Nulla dies sine linea, oder Nulla dies abeat, quin linea ducta supersit. Die Bedeutung dieses Sprüchwortes knüpft sich an folgende Anekdote, welche Plinius d. ä. 35, 11. 12 erzählt. Apelles begab sich einst nach Rhodus und suchte daselbst die Bekanntschaft des Protogenes zu machen, der in der Malerkunst dem Apelles fast gleich war. Er fand denselben nicht zu Hause. Als eine alte Frau, welche in der Werkstätte des Protogenes war, den Apelles fragte, wen sie ihrem Herrn melden sollte, ergriff er den Pinsel

und machte damit einen ungemein feinen Strich (linea) auf die Tafel. Protogenes kam nach Hause, besah den Pinselstrich und meinte, diesen könne Niemand außer Apelles gemacht haben. Er ergriff den Pinsel und machte mit anderer Farbe einen noch feinern Strich über den des Apelles, ging wieder fort und hinterließ der Alten, sie sollte dem Apelles sagen, der den Strich gemacht habe, sei es, den er (Apelles) suche. Apelles kam wieder und führte über die beiden Striche einen dritten aus, der so fein war, daß es unmöglich war einen feinern zu machen. Protogenes erklärte sich für überwunden und eilte hinaus um den Apelles aufzusuchen. Um diese außerordentliche Geschicklichkeit zu erklären, fügt Plinius hinzu: Apelles sei gewohnt gewesen, keinen Tag vorübergehen zu lassen, und wenn er auch noch so sehr verhindert gewesen, ohne sich durch einen Pinselstrich in seiner Kunst zu üben.

Der heil. Papst Gregor, der Große genannt, sagt: Das Gemälde wird in den Kirchen angebracht, damit die, welche sonst nicht lesen können, wenigstens an den Wänden mit Augen lesen, was sie in Büchern nicht können. Und schon Horaz sagte: Was durch das Ohr eingeht, wirkt auf den innern Menschen langsamer, als das, was treuen Augen vorgelegt wird, und der Beschauende sich selbst beibringen kann. Diese Stelle kommt in des Bischofes Galura Gallerie heil. Bilder (Regensburg bei Manz 1843) für Schulen vor. Die richtige Bemerkung von dem Vorzuge, welchen das Sehen vor dem Hören hat, ist weit älter als Horaz. Sie findet sich schon bei Herodot 1, 8. und daher war sie auch andern griechischen Schriftstellern bekannt.

Es gehört ein sehr starker Wille dazu sich einer Operation zu unterwerfen, wenn nicht die äußerste Noth dazu zwingt. Gewöhnlich sucht man dieselbe so weit wie möglich, und sehr oft mit großer Gefahr für den gesammten Organismus hinauszuschieben. Eben so verhält es sich mit unserer Besserung. Sie wird immer hinausgeschoben, weil wir den Muth nicht haben, alte Gewohnheiten, langgewohnte Lieblingsneigungen abzuschneiden; wir suchen uns durch allerlei Palliativmittel fortzuhelfen und verschlimmern das Uebel statt dasselbe zu heben. Und doch ist es ein unnützes Beginnen auf diesem Wege ein

besserer Mensch werden zu wollen. — Ein eben so starker Wille gehört dazu, Mißstände und Mißbräuche aus dem staatlichen und kirchlichen Organismus zu entfernen; sie sind mit so vielen frischen Lebenstheilen, wenn auch nicht organisch, doch künstlich verbunden, daß ihre Entfernung einen Schmerz, wenn auch nur einen rein sinnlichen Schmerz, verursacht. Aber Gott kennt die menschliche Schwäche, deswegen schickt er dem Kranken den Arzt, der Seele Kreuz und Leiden und dem Staate und der Kirche äußere und innere Feinde.

Kleine Menschen sagt ein neuerer Schriftsteller, steigen oft noch höher als große; aber diese gleichen den Adlern, die sich nur durch die Kraft ihrer eigenen Schwingen erheben, und jene den Drachen, die nur vom Winde gehoben werden. Während jene frei und ungezügelt schweben, hängen diese an einen dünnen Faden, den ein muthwilliger Knabe nach Willkür regiert.

Die Franzosen haben folgendes Sprüchwort: Während sich die Hunde beißen, werden die Schaafe von den Wölfen gefressen. Die Engländer haben dafür folgendes: Wenn die Geistlichen zanken, dann hat der Teufel seine Erndte. Jenes lautet: Pendant que les chiens s'entregrondent, le loup devore les brebis; dieses: Churchmen's contention is the Devil's harvest.

Dr. Götz, Ueber die Natur der Erbsünde.

Welche Ansicht über die Natur der Erbsünde — eine Frage, welche ganz der Schule angehört — in diesen Blättern früher ist entwickelt und vertheidigt worden, ist denjenigen Lesern, welche den neuesten theologischen Kontroversfragen einige Aufmerksamkeit zugewandt haben, nicht unbekannt. Derselben Ansicht sind vor dem Konzilium von Trient die angesehensten Theologen und Kirchenväter zugethan gewesen. Nach diesem Konzilium haben Estius, Stattler, Zimmer, Ildephons Schwarz, Frint, Geiger, Hagel, Oberthür, und Onymus, diese Ansicht zu der ihrigen gemacht, der Letztere in einem Buche, welches von Leo XII approbirt ist. Auch Allioli ist dieser Ansicht, in seiner vom päpstlichen Stuhle approbirten Bibelübersetzung, zugethan. Alle diese Herren sind weit glück-

licher gewesen als wir, da sie wegen dieser Ansicht nicht verketzert worden sind wie wir. In neuerer Zeit ist dieser Ansicht, ein in der Tageslitteratur oft genannter Mann, der Domkapitular und bischöflicher Geistlicher Rath, Dr. Götz in Würzburg, beigetreten. Die Art und Weise wie derselbe diese Ansicht entwickelt, wollen wir unsern Lesern nicht vorenthalten. Wir entnehmen dieselbe aus der Schrift: Viktorine, oder die Kraft des Glaubens. Ein Seitenstück zu Dr. Brettschneiders Schrift „Clementine“. Regensburg 1842 bei Manz. S. 124.

Viktorine äußert a. a. O. sie sei vollkommen überzeugt, daß die Lehre von der Erbsünde in der heil. Schrift enthalten sei; aber, fügt sie hinzu, darüber sei ihr ein Bedenken aufgestiegen ob es wohl mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinbaren sei, daß eine Sünde, welche die Stammältern begangen haben, auch ihren spätesten Nachkommen noch zugerechnet und in ihnen bestraft werden solle? Als Antwort auf dieses Bedenken legt Herr Dr. Götz seinem Canonikus folgende Antwort in den Mund:

„Canonikus. Um Ihr Bedenken genügend lösen zu können, müssen wir uns zuvor über die Natur der Erbsünde verständigen. Durch den Genuß der Frucht vom Baume der Erkenntniß, den sich die ersten Menschen im Mißbrauche ihrer Freiheit gegen das ausdrückliche Verbot Gottes erlaubten, wurde ihre ganze physische und geistige Natur verändert und ein Hang zum Widerspruche gegen Gott, also zum Bösen, in dieselbe gebracht, der über die durch jene Sünde zu gleicher Zeit zwar nicht ganz zerstörte, aber doch sehr geschwächte sittliche Kraft weit überwiegend war. Da nun offenbar ist, daß die Nachkommen der ersten Aeltern keine andere Natur haben können, als diese selbst hatten, so werden alle Menschen mit jener sündlichen Beschaffenheit der Natur geboren, die Gott ein Abscheu sein muß. Erscheint uns nun die Gerechtigkeit Gottes, welcher der Mensch wegen des sündhaften Zustandes, in den er nicht durch sein eigenes, sondern durch das Verschulden seiner Stammältern gekommen ist, ein Gegenstand des Zornes ist, in ihrer ganzen Strenge: so erscheint uns doch auch wieder seine Barmherzigkeit in einer weit höheren, ja in der unermeßlichsten Größe, daß er seinen eigenen Sohn bestimmt, diese Schuld zu sühnen, so daß wir gezwungen sind, mit dem heiligen Augustinus auszurufen: O glückliche Sünde, welche einen solchen und so erhabenen Vermittler zu haben erforderte!“

Wir haben über diese Stelle nichts hinzuzufügen, als den

leisen Ausdruck einer kleinen Verwunderung, daß Herr Götz in die Verketzerung von Hermes in seinen katholischen Stimmen mit einstimmt, und ganz dasselbe lehrt und dem Volke sogar vorträgt, was Hermes den Theologen vom Fache vorgetragen hat. Apostelgesch. 7, 59.

Die Römer waren gegen alle Kulte tolerant, erachteten es sogar als einen Akt der Politik, fremde Götter aufzunehmen und ihre Verehrung zu gestatten. Warum verfolgten sie denn die Christen? Antwort: der Gott der Christen ist ein eifersüchtiger Gott. Du sollst nicht fremde Götter neben mir haben, spricht er: und eben deswegen wurden die Gläubigen, die sich zu ihm bekannten, verfolgt.

Keine Philosophie vermag sich auf die Dauer zu halten, welche dem gesunden Menschenverstande widerspricht. Dieses Gefühl wohnt solchen philosophischen Systemen selbst bei. Deswegen suchen sie ihre Weisheit in dunkle Worte und Redensarten einzuwickeln und ihren Weisheitskasten zu verschließen, damit der gesunde Menschenverstand nicht hineinsehe, und erblicke, wie leer jener Kasten sei.

Gelegenheit macht Diebe und große Helden, aber keine ehrlichen Leute. Denn ein ehrlicher Mensch zu werden, dazu bedarf man keiner besondern Gelegenheit.

Der stärkere Schall überwältigt immer den schwächern. Das wissen die Schreier, und deswegen kommen sie so gut fort.

Die Schreier gleichen den heidnischen Orakeln, die so lange fortredeten als man ihnen zuhörte, aber aufhörten zu sprechen, sobald man aufhörte auf sie zu hören.

Wer die Pflichten seines Amtes und Standes gewissenhaft und pünktlich erfüllt, dem bleibt keine Zeit übrig sich mit dem Thun und Lassen seiner Amtsgenossen viel zu beschäftigen. Wer aber seine Pflichten selbst vernachlässigt, der hat immer Zeit das Wirken seiner Amtsgenossen zu beobachten, die Vorgesetzten mit Denunciationen zu belästigen, und das Lebensglück der Untergebenen zu trüben.

Fortsetzung folgt.

Dr. Johann Engelbert Reber.

Nekrolog.

Am 27. Dezember 1844 starb zu Köln Johann Engelbert Reber, Doktor der Theologie und Professor am Erzbischöflichen Priester-Seminar, in dem vierzigsten Jahre seines Alters.

Nachdem derselbe seine Gymnasialstudien in Köln, seiner Vaterstadt, absolvirt hatte, bezog er im Jahre 1823 die Universität Bonn, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Er wurde Priester am 25. September 1828 und nachdem er ein halbes Jahr als Kaplan bei der Kirche des heil. Remigius in Bonn gewirkt hatte, wurde er Ostern 1829 als Professor der Theologie in das Priester-Seminar zu Köln berufen. Am 10. Mai 1834 erwarb er sich zu Münster die theologische Doktorwürde.

In dem Seminar zu Köln hat er sehr vortheilhaft gewirkt. Die Dogmatik war sein Hauptfach, und in diesem war er gründlich bewandert; seine Vorträge und Repetitionen waren insbesondere wegen der ausnehmenden Gründlichkeit sehr ansprechend und anregend. Die hervorragendste Eigenschaft seines Geistes war Scharfsinn, und in dieser Beziehung kann er ohne alles Bedenken den scharfsinnigsten katholischen Theologen Deutschlands an die Seite gesetzt werden. Es fehlte ihm hingegen Produktivität und Beweglichkeit des Geistes. In sittlicher Beziehung war er durchaus tadelfrei; seine Haltung war seinem Stande angemessen, und würdig. Er besaß und verdiente die Achtung und Liebe seiner Schüler. Seit dem Jahre 1837, wo der Keim zu seiner langwierigen Abnehmungskrankheit sich zu entwickeln begonnen, hat er Vieles gelitten und erduldet.

Das Seminar und die Erzdiözese haben durch seinen Tod einen schwer zu ersetzenden Verlust erlitten.

Wir besitzen von ihm eine lateinische Abhandlung unter dem Titel:

Dogma de Deo omnino incorporeo a crimine tam novitatis, quam repugnantiae cum rationis iudiciis defensum. Dissertatio historico-dogmatica philosophica. Coloniae apud Schmitz 1834. und

Beleuchtung der Schrift des hochw. Bischofes Gregorius Thomas von Linz, über die Thesen des Erzbischofes von Köln. Köln 1838.

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Sechster Jahrgang. Zweites Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1845.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Die Spekulation des h. Anselmus. Erster Artikel . . 1

II. Die Sündenvergebung oder die Erlassung der Schuld und Strafe. Von Seling 30

III. De vita et praeceptis Ioannis Scoti Erigenae. (Forts.) 65

B. Recensionen.

IV. Christkatholische Moral, dargestellt von Konrad Lomb, Doctor der Theologie, Domprähendat und Lehrer der Moral und neutestamentlichen Exegese im Klerikalseminar zu Fulda. Regensburg 1844. Verlag von G. Joseph Manz. Luzern, bei Gebr. Räber. XX. u. 381 S. (Schluß.) . . . 97

V. Institutiones doctrinae Religionis, in quibus principia philosophica ad veritates Religionis applicantur, conscriptae a Vincentio Buczinski, Societatis Jesus. — Viennae, typis et sumptibus Congr. Mechitar . . 111

VI. Die Unauflöslichkeit des Ehebandes mit der ganzen Lehre von der Ehe nach Schrift und Tradition historisch-kritisch, exegetisch, dogmatisch-symbolisch, polemisch-apologetisch dargestellt. Den katholischen und protestantischen Theologen und Juristen gewidmet von Dr. G. Riegler, Professor der Theologie am Königl. Lyceum zu Bamberg. Bamberg bei Schmidt 1845. gr. 8. S. 336. . . . 128

VII. Fromme Lieder von Friedrich Spee. Der heutigen Sprachweise angeeignet, mit einer biographischen und literargeschichtlichen Einleitung versehen, und den Freunden religiöser Poesie gewidmet von Wilhelm Smets. Krefeld, Gladbach und Rheidt. Funkesche Buchhandlung 1845. . . . 133

Seite.

VIII. Praelectiones de ecclesia Christi et universa iurisprudentia ecclesiastica, quas habuit in Academia Ticinensi Clar. Petr. Tamburinus Brixianus, s. Theol. P. P. ac studiorum praefectus in collegio Germanico-Hungarico. Lipsiae sumptibus editoris in Commissis B. G. Teubneri 1845. 4 Theile, jeder von circa 300 S. 8. . . 135

IX. Das Bild des leidenden Heilandes in sechs Predigten und Betrachtungen für alle Christen. Dargestellt von Dr. G. Riegler, Professor der Theologie am Kgl. Lyceum zu Bamberg. Bamberg, Druck und Verlag von J. G. W. Schmidt 1843. 137

X. Homilien auf alle Sonntage des katholischen Kirchenjahres, oder der Tag des Herrn, von C. Schmidt. Zwei Bände. Dritte Auflage. Augsburg 1844. In J. A. Schlosser's Buch- und Kunsthandlung 138

XI. Anicii Manlii Severini Boethii de Consolatione philosophiae libri V. Ad optimorum librorum mss. nondum collatorum fidem recensuit et prolegomenis instruxit Theodorus Obbarius. Ienae prostat apud Carol. Hochhausen. MDCCCXLIII. LXIV und 170 S. gr. 8. . 140

XII. Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domkapitular 2c. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1844. (Fortsetzung.) 146

XIII. Die Geschichte des h. Rockes unseres Heilandes, welcher in der Domkirche zu Trier aufbewahrt wird und im Herbste 1844 zur öffentlichen Verehrung ausgestellt worden. Von dem hochseligen Bischofe von Trier Joseph von Hommer. Dritte rechtmäßige Auflage mit einer Abbildung. Bonn bei T. Habicht 1845. 34 S. kl. 8. Preis 3 Sgr. . . . 160

C. **Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten** 161

Die Spekulation des h. Anselmus.

§. 1.

Bei der Darstellung dieser Spekulation im Allgemeinen kann nur das Formelle derselben hauptsächlich in Betracht gezogen werden. Es versteht sich aber von selbst, daß das Materielle der Anselmischen Darstellung allezeit so weit müsse berücksichtigt und vorgelegt werden, als dieses nothwendig ist, damit das Formelle in seinem Wesen und in seiner Tendenz mit Richtigkeit und Bestimmtheit erkannt werden könne.

Ich eröffne die Erörterung über die anselmische Spekulation mit der Frage: in welches Verhältniß hat Anselm das Erkennen zum Glauben gesetzt und in wie fern ist es ihm gelungen, die Richtigkeit dieses Verhältnisses aufzuzeigen?

§. 2.

Sehr Viele, besonders die neuern spekulativen Philosophen und Theologen sind der Meinung, bei Anselmus werde alles Erkennen, wie es immer Namen haben möge, durch den Glauben bedingt. In wie fern dieses der Fall sei, kann erst dann mit Sicherheit erkannt werden, wenn die Begriffe des Erkennens und Glaubens, wie dieselben bei Anselmus sich finden, sowohl an sich als in ihrem gegenseitigen Verhältnisse sind erörtert und bezeichnet worden.

Findet sich bei Anselmus auch das gewöhnliche Erkennen, jenes Erkennen, welches allem Glauben vorhergehen

muß, weil durch dasselbe erst die Objekte des Glaubens geliefert werden? Ueber dieses Erkennen spricht derselbe sich bestimmt aus in seiner Untersuchung über die Einstimmigkeit der göttlichen Gnade mit der menschlichen Freiheit [1]. Um die Stelle, welche hier besonders in Betracht kommt, in ihr gehöriges Licht zu setzen, muß ich zuvörderst aus derselben Einiges übersichtlich mittheilen. Die in Frage gestellte Einstimmigkeit vermittelt sich Anselm in den vier ersten Kapiteln der erwähnten Untersuchung dadurch, daß er behauptet: in der Annahme und fortwährenden Erhaltung der richtigen Gemüthsverfassung (rectitudinis voluntatis) zur Bewirkung des Heiles verhalte sich der Mensch nicht lediglich leidend, sondern auch selbstthätig; diese Selbstthätigkeit bestehe darin, daß der Mensch die Gemüthsverfassung, welche die Gnade in ihm bewirkt habe, selbstthätig annehme und fortwährend erhalte. Auf den Grund dieses Satzes zeigt er alsdann im fünften Kapitel die Einstimmigkeit derjenigen Schriftstellen, welche die Erlangung des Heiles lediglich von der göttlichen Gnade, mit jenen, welche dieselbe lediglich von der menschlichen Freiheit abhängig machen. Erwägt man aber, daß zufolge der Schriftlehre der freie Wille zur Heilswirkung nur thätig werden könne durch den Empfang der göttlichen Gnade; und erinnert man sich dagegen an die durchgreifende Ermahnung der Schrift zum Gebrauche des freien Willens und an den Tadel des Ungehorsams; so erhebt sich eine neue Schwierigkeit [2]), welche Anselm im sechsten Kapitel zu lösen sucht. „Man muß wissen," das

1) Anselmi tractat. de concord. praescient. et praedest. nec non grat. Dei cum lib. arbit. quaest. III. cap. 6.

2) In his tamen, in quibus videtur scriptura liberum arbitrium ad recte volendum et operandum invitare, difficultas est. Quaeritur cur hominem invitat ad recte volendum, et quare arguit non obedientem; cum ipsam rectitudinem nemo possit, nisi gratia dante, habere vel accipere.

sind seine Worte [3]), „gleichwie die Erde unzählige Pflanzen und Bäume, ohne welche die menschliche Natur erhalten, oder auch durch welche dieselbe zerstört wird, ohne alle Bemühung eines Menschen hervorbringt; jene aber, welche uns zur Erhaltung des Lebens durchaus nothwendig sind, nicht ohne schwere Arbeit und einen Pfleger und nicht ohne

3) Sciendum quia sicut terra inumerabiles herbas et arbores, sine quibus humana natura alitur, aut etiam quibus perimitur, sine omni hominis cura praefert; illas vero, quae nobis ad vitam nutriendam maxime sunt necessariae, non sine magno labore, atque cultore, nec absque seminibus: ita corda humana sine doctrina sive studio sponte germinant cogitationes et voluntates nihil utiles saluti, aut etiam noxias; illas vero, sine quibus ad salutem animae non proficimus, nequaquam sine generis sui semine, et laboriosa cultura concipiunt et germinant. Unde illos homines, quibus talis cultura impenditur, agriculturam Dei vocat Apostolus. Est autem semen huius agricultarae verbum Dei: *imo non verbum, sed sensus qui percipitur per verbum: vox namque sine sensu nihil constituit in corde.* Nec solum sensus verbi, sed omnis sensus, vel intellectus rectitudinis, quem mens humana sive per auditum, sive per lectionem, sive per rationem, sive quolibet alio modo concipit, semen est recte volendi. Nullus namque velle potest, quod prius corde non concipit: velle autem credere quod est credendum, est recte velle. Nemo ergo potest hoc velle, si nescit quod credendum. Cum enim praemisisset Apostolus: *Omnis quicunque invocaverit nomen Domini, salvus erit*: subjunxit: *Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur?* Et paulo post. *Ergo fides ex auditu: auditus vero per verbum Christi.* Quod autem dicit fidem esse ex auditu, intelligendum est quia fides est ex hoc quod concipit mens per auditum: neque ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine; sed quia fides esse nequit sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam, fit fides: quia credit, quod audit.

Samenkörner: eben so bringen auch die menschlichen Gemüther (corda humana) ohne Unterricht oder selbstthätige Bemühung von selbst Denk- und Wollensakte (cogitationes et voluntates) hervor, welche dem Seelenheile nichts nutzen, oder sogar ihm schaden; jene aber, ohne welche wir zum Seelenheile nichts beitragen, keimen und sprießen keineswegs ohne Samen ihrer Art und ohne mühsame Pflege Daher nennt der Apostel jene Menschen, denen eine solche Pflege zu Theil wird, den Ackerbau Gottes. Der Samen dieses Ackerbaues aber ist das Wort Gottes; nein nicht das Wort, sondern der Sinn, welcher durch das Wort vernommen wird. Denn der Schall ohne Sinn bildet nichts im Gemüthe. Und nicht allein der Sinn des Wortes, sondern ein jeder Sinn oder Begriff der richtigen Gemüthsverfassung (intellectus rectitudinis), dessen der menschliche Geist durch Hören oder Lesen oder Schließen oder in anderer Weise inne wird, ist der Same zum richtigen Wollen. Denn keiner kann dasjenige wollen, dessen er früher im Gemüthe nicht inne geworden ist. Aber glauben wollen, was geglaubt werden soll, ist das richtige Wollen. Es kann also niemand dieses wollen, wenn er nicht weiß, was geglaubt werden soll. Denn nachdem der Apostel vorhergeschickt hatte: ein jeder, welcher auch immer den Namen des Herrn anruft, wird selig werden; fügte er hinzu: wie werden sie aber den anrufen, an welchen sie nicht glaubten? Wie werden sie dem glauben, welchen sie nicht hörten? Wie werden sie aber hören, wenn Niemand predigt? Wie werden sie aber predigen, wenn sie nicht gesandt werden? Und bald darauf: Der Glaube kommt also aus dem Hören; Das Hören aber durch das Wort Christi. Daß er aber sagt, der Glaube kommt aus dem Hören, ist so zu

verstehen, der Glaube kommt aus demjenigen, was der Geist inne wird durch das Hören; jedoch nicht so, daß das blose Innewerden des Geistes den Glauben bewirke, sondern weil der Glaube ohne das Innewerden unmöglich ist. Nachdem die richtige Willensverfassung durch die Gnade zu dem Innewerden gekommen ist, entsteht der Glaube, weil er glaubt, was er hört." Was behauptet in dieser Stelle Anselmus? Ohne allen Zweifel dieses: Dem Glauben geht ein wie auch immer beschaffenes Erkennen vorher; dieses Erkennen selbst wird aber bedingt entweder durch eine äußere Wahrnehmung: als Hören, Sehen u. s. w., oder eine innere Thätigkeit des Geistes: als Denken, Schließen. Durch das Eine oder das Andere wird dem Erkennen aber erst ein Objekt vorgehalten. Damit das Erkennen wirklich eintrete, muß zu jenen äußern Wahrnehmungen oder innern Geistesthätigkeiten noch eine innere Wahrnehmung hinzukommen, oder mit andern Worten, der Geist muß des durch den äußern Sinn Wahrgenommenen, oder des durch das Denken und Schließen Erzeugten sich auch klar und bestimmt bewußt werden; er muß dasselbe, wie Anselm sagt, concipiren. Diese Conception ist nur dadurch gedenkbar, daß das Wahrgenommene oder Gedachte unter einen klaren und bestimmten Begriff gefaßt wird. Gerade dieses ist auch der Sinn der geistigen Conception des Anselmus. Denn das Wort ohne Sinn, sagt derselbe, d. h. das nicht verstandene Wort bildet nichts im Gemüthe. Lediglich der Sinn des Wortes Gottes, d. h. lediglich das verstandene Wort ist der Same zum richtigen Wollen. Ja, glauben wollen, was geglaubt werden soll, ist schlechthin unmöglich, ohne zuvörderst zu wissen, was geglaubt werden soll. Ist aber das Glauben-Wollen schlechthin bedingt durch ein vorhergehendes Wissen; so ist es sofort das Glauben selbst. Ein solches bestimmte Wissen wird aber durchaus wiederum bedingt durch ein vorhergehendes Erkennen, weil alles Wissen als solches ohne Erkennen unmöglich ist. Es erhellet also erstlich die Falschheit der obigen Behauptung, daß bei Anselmus alles Erkennen durch-

aus und in jeder Beziehung von dem Glauben bedingt werde; ferner daß derselbe unter Erkennen die Entwickelung der Begriffe verstehe, welcher der menschliche Geist irgendwie fähig ist, und das Befassen von Gegebenem unter diese Begriffe. Wie wahr dieses ist, geht auch daraus besonders hervor, daß derselbe im Verlaufe des angezogenen Kapitels behauptet, die blose Vernunft könne aus sich selbst Erkenntnisse entwickeln, obgleich das negative und positive Kriterium der Wahrheit dieser Erkenntnisse in der heiligen Schrift zu suchen sei[4].

§. 3.

Ist aber Anselmus diesem Begriffe des Erkennens sowohl in seiner Entwickelung als in seiner Anwendung getreu geblieben? In der angeführten Stelle, was ich zuvörderst bemerke, gebraucht derselbe „intelligere“ für Erkennen, und „intellectus“ für Vorstellung oder Begriff. Ausführlicher und bestimmter hat er sich darüber ausgesprochen in dem zweiten Kapitel seines Proslogium. Das intelligere bedeutet hier erstlich ein esse in intellectu im Gegensatze des esse in re; also es bedeutet einen bestimmten Begriff von Etwas haben, oder ein Gegebenes oder Gedachtes unter einen bestimmten Begriff fassen, dadurch dasselbe denken und

4) Si quid ratione dicamus aliquando, quomodo in dictis eius (sacrae scripturae) aperte demonstrare aut ex ipsis probare nequimus; hoc modo per illam cognoscimus, utrum sit accipiendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur et illa ex nulla parte contradicit: quoniam ipsa sicut nullae adversatur veritati, ita nulli favet falsitati: hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat: quamvis ratio nostra videatur inexpugnabilis; nulla tamen veritate fulciri credenda est. Sic itaque sacra scriptura omnis veritatis, quam ratio colligit, auctoritatem continet: cum illam aut aperte affirmat, aut nullatenus negat.

verstehen, oder auch von einem, was erst in die Wirklichkeit treten soll, sich vorher eine bestimmte Vorstellung bilden. Neben diesem intelligere gibt es bei Anselmus noch ein anderes, ein intelligere rem esse, oder aliquid esse in re [5]). Das intelligere hat also bei Anselmus eine doppelte Bedeutung: Erstlich bedeutet es eine Vorstellung oder einen Begriff von Etwas haben, auch Etwas unter einen bestimmten Begriff fassen, dadurch dasselbe denken und erkennen; zweitens bedeutet es einsehen oder begreifen, daß dem Begriffe auch ein in der Wirklichkeit und nicht lediglich im Verstande seiendes Objekt entspreche, also ein Erkennen des Objektes, was, wie und wodurch es ist. Dieselbe Ansicht findet sich bei Anselm a. a. O. Kap. 4, wo er jedoch für die erstere Bedeutung des intelligere das Wort cogitare gebraucht, für die letztere aber dasselbe beibehält [6]). Die Richtigkeit der Darstellung der doppelten Ansicht des Anselm über das intelligere erhellet noch besonders aus seiner Vertheidigungsschrift gegen den Mönchen Gaunilo [7]).

---

5) Proslog. cap. 2. Et quidem credimus te (Domine) esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo non est Deus?* Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil maius cogitari potest; intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est; etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu: aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu; sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit; et habet in intellectu, et intelligit esse quod iam fecit.

6) Aliter cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter cum id ipsum, quod res est, intelligitur. Vgl. Monologion cap. 6., wo derselbe Unterschied, wenn auch etwas versteckt, sich findet.

7) Lib. apologet. contra Gaulin. respond. pro insipiente cap. 2. Dixi, quia si intelligitur, est in intellectu. An est in nullo

§. 4.

Das intelligere in der zweiten Bedeutung, welches ein ungenannter Uebersetzer der anselmischen Schrift „Cur Deus homo“ 8) durchweg richtig mit „Erkennen“ gegeben hat, ist von andern durch das schwankende Wort „Wissen“ 9) verdeutscht worden, als wenn Anselmus den nahe liegenden Unterschied zwischen scire und intelligere nicht gekannt hätte. Zufolge seiner Ansicht sind dieselben nur in Gott identisch 10), dagegen im Menschen wesentlich von einander verschieden, wie sich dieses später bei der Entwickelung und Darstellung der Spekulation des Anselmus ergeben wird. So viel ist

---

intellectu, quod necessario in rei veritate esse monstratum est? Sed dices, quia etsi est in intellectu; non tamen consequenter quia intelligitur. Vide quia consequitur esse in intellectu ex eo quia intelligitur. Sicut enim quod cogitatur, cogitatione cogitatur; et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur, sic est in cogitatione: ita quod intelligitur, intellectu intelligitur; sicut intelligitur, sed est in intellectu. Quid hoc planius? Postea dixi, quia si est vel in solo intellectu; potest cogitari et in re, quod maius est. Si ergo in intellectu solo est; id ipsum scilicet, quo maius non potest cogitari, est quo maius cogitari potest. Rogo quid consequentius? An enim si est vel in solo intellectu, non potest cogitari esse in re? Aut si potest, nonne qui hoc cogitat, aliquid cogitat maius eo, si est in solo intellectu?

8) Cur Deus homo? oder Warum ein Gott-Mensch? Zwei Gespräche des Erzbischofs Anselm von Canterbury über die Versöhnung der Menschen mit Gott. Zur Beherzigung für alle Christen aller Confessionen aus dem Lateinischen übersetzt. Mit einer kurzen Lebensbeschreibung Anselms in dem Vorworte. Erlangen, Verlag von Carl Heyder, 1844.

9) Tübinger Quartalschrift S. 76 ff. Heft I. Jahr 1828.

10) Monol. c. 35. Quoniam autem idem est summo spiritui scire, quod intelligere, sive dicere: necesse est, ut eodem modo sciat quae scit, quo ea dicit aut intelligit.

an dieser Stelle schon einleuchtend, daß unter dem intelligere in der zweiten Bedeutung nichts Anderes verstanden wird, als Einsicht und Begreiflichkeit des Wesens der Dinge, also gerade dasjenige, was man in der neuern Zeit spekulatives Erkennen oder auch Wissen genannt hat. Daß gerade in diesem intelligere die ganze Spekulation des Anselmus sich bewegt, wird sich an seinem Orte ergeben.

§. 5.

Durch das Bisherige ist die Untersuchung über das Erkennen des Anselmus behufs einer richtigen Darstellung der Spekulation desselben noch nicht als beendigt anzusehen. Denn das Erkennen, wie es bis dahin gefunden wurde, gehört dem Anscheine nach lediglich dem Verstande an; selbst das spekulative Erkennen braucht nicht nothwendig der Vernunft anzugehören. Dasselbe kann eben so gut auf dem Gebiete des Verstandes wie der Vernunft beginnen und fortgeführt werden; oder mit andern Worten, es kann sich sowohl auf den Prinzipien der Einheit und Einerleiheit (monismus) als auch auf den Prinzipien des Grundes und des Begründeten, der Ursache und der Wirkung, den Prinzipien der Zweiheit (dualismus) bewegen. Ob das Eine oder das Andere geschehe, das hängt lediglich von den Prinzipien ab, von welchen bei der Spekulation ausgegangen wird und was durch dieselbe erreicht werden soll. Weil aber diese Prinzipien noch nicht angegeben wurden, und sofort an dieser Stelle es noch ungewiß ist, ob die Spekulation des Anselmus sich auf dem Gebiete des Verstandes oder der Vernunft bewege: so muß eines Theiles aus diesem Grunde, andern Theiles aber um das Erkennen des Anselmus nach allen möglichen Seiten zu erörtern und darzustellen die Frage noch beantwortet werden: ob Anselmus auch vermittels der Vernunftbegriffe erkannt habe? Zu dem Ende fragt es sich zuvörderst, ob die Vernunftbegriffe demselben auch zu einem klaren und bestimmten Bewußtsein gekommen sind: erstens die theoretischen, zweitens die praktischen?

§. 6.

Finden sich bei Anselmus die theoretischen Vernunftbegriffe, oder das Prinzip der Kausalität in seinem Begriffe? Zur Beantwortung dieser Frage darf man nur an das Monologium sich wenden, und es wird alsbald eine bejahende Antwort auf dieselbe sich ergeben. Schon im ersten Kapitel desselben sagt Anselm mit aller Bestimmtheit, daß man unter den vielen Weisen durch die blose Vernunft das Dasein Gottes zu erkennen, auch zu dieser Erkenntniß durch die Betrachtung der Welt müsse geführt werden [11]). Aus der Erkenntniß der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Guten in der Welt müsse nothwendig auf ein Urgutes, wodurch alles andere Gute sei, welches aber den Grund seines Seins in sich selbst habe, geschlossen werden. Diese Weise zu denken und zu schließen hat zu ihrer Voraussetzung die Begriffe des Grundes und des Begründeten; insbesondere werden hier angegeben die Begriffe des Absoluten oder des durch sich-selbst-Begründeten und des Bedingten oder des durch ein-Anderes-Begründeten. Man würde den Anselmus an dieser Stelle durchaus mißverstehen, wenn man annehmen wollte, seiner Meinung nach müßte die Verschiedenheit

---

11) Cum omnes frui solis his appetant, quae bona putant; in promptu est, ut aliquando (quis) mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia judicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illa prosequente ad ea, quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter perficiat . . . . . Facile est, ut aliquis secum tacitus dicat: cum tam innumerabilia bona sint, quocum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur, et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona, quaecunque bona sunt; an sunt bona per aliud. Auch G. F. Franck behauptet in seinem Anselmus, daß derselbe von einem Gedanken in dem Monologium ausgegangen sei, der mit dem kosmologischen Beweise Aehnlichkeit habe. Vgl. S. 127.

und Mannigfaltigkeit des Guten in einer höchsten und letzten abstrakten Idee des Guten übereinkommen. Dieses wäre durchaus gegen die Untersuchung desselben. Denn er untersucht ja: esine credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona, quaecunque bona sunt, an sunt bona alia per aliud? Auch das gefundene Resultat beweist, daß hier von keiner blosen abstrakten Idee des Guten die Rede sein könne. Consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt; et ipsum solum per se ipsum. Diese höchste Idee hat darum wirkliche Realität, nicht blos als solche, oder lediglich im Denken; sondern es existirt ein höchstes Wesen, durch welches alles Gute ist, was ist. An dieser Stelle ist also von den theoretischen Vernunftbegriffen die Rede. Ich will indeß der Deutlichkeit wegen die Ansicht des Anselm von denselben weiter vorlegen. „Alles, was ist," sagt derselbe Kap. 3. „ist entweder durch etwas oder durch nichts; aber nichts ist durch nichts. Es kann nicht einmal gedacht werden, daß Etwas sei durch ein Nicht-Etwas [12]". Offenbar finden sich hier wiederum die Begriffe des Grundes und des Begründeten, und sofort der Begriff des Abhängigen und der Abhängigkeit. Anselm entwickelt und bestimmt in den folgenden Kapiteln die Idee Gottes näher und zeigt besonders Kap. 7, daß Gott die Welt nicht aus einer vorhandenen Materie, sondern schlechthin aus nichts erschaffen habe [13]. In dem bereits Ange-

12) Omne quod est, aut est per aliquid, aut per nihil; sed nihil est per nihil. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid igitur est, non nisi per aliquid est.

13) Cum eorum essentiam, lautet das Resultat dieser Erörterung, quae per aliud sunt, constet non esse velut ex materia, ex summa essentia, nec ex se, nec ex alio; manifestum est, quia ex nulla materia. Quare quoniam quidquid est, per summam essentiam est; nec per ipsam aliquid aliud esse potest, nisi ea faciente, aut materia existente: consequitur

gebenenen sind auch die Begriffe der Ursache und Wirkung, wie auch die Begriffe der Kraft und des Vermögens enthalten. Auch leidet es keinen Zweifel, daß alle diese Begriffe bei Anselm den Gebrauch des Erkennens haben, welchen sie ihrer Natur nach haben können.

§. 7.

Finden sich bei Anselm die praktischen Begriffe der Vernunft, oder die Zweckbegriffe derselben? Eine auch nur oberflächliche Bekanntschaft mit den Schriften des Anselmus wird zu einer bejahenden Antwort auf diese Frage führen. Wie sollte es auch möglich sein, daß bei einem Manne, dessen Bestreben besonders dahin ging, die christlichen Wahrheiten durch spekulative Auffassung und Darstellung nicht allein gegen alle Einwendungen sicher zu stellen, sondern auch sich selbst und seinen Zeitgenossen zur Anschaulichkeit und Begreiflichkeit zu erheben; und diese Wahrheiten ins Leben zu führen, und dadurch wahre Tugend und echte Frömmigkeit zu fördern und zu verbreiten, die Zweckbegriffe der Vernunft, wie dieselben sowohl auf dem Gebiete der Philosophie als auch des Christenthumes sich ergeben, theils eine absichtliche, theils eine gelegenheitliche Erörterung und Darstellung nicht gefunden hätten? Alle die Stellen, in welchen dieses gesche-

---

de necessitate, ut praeter eam nihil sit, nisi ea faciente. Et quoniam nihil aliud est vel fuit, nisi illa, et quae facta sunt ab illa; nihil omnino facere potuit per aliud, vel instrumentum vel adiumentum, quam per se ipsam. At omne, quod fecit, sine dubio aut fecit ex aliquo, velut ex materia, aut ex nihilo. Quoniam igitur certissime patet, quia essentia omnium, quae praeter summam essentiam sunt, ab eadem essentia facta sunt, et quia ex nulla materia: procul dubio nihil apertius, quam quia illa summa essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam communiter diversam, sola per se ipsam produxit ex nihilo.

hen ist, anzuführen oder auszuheben, kann weder mein Zweck sein, noch erfordert dieses die Sache, um welche es sich hier handelt. Einige werden also genügen. Schon im ersten Kapitel des Monologium finden sich bei der Angabe der verschiedenen Bedeutungen des Guten auch Zweckbegriffe; es wird nämlich bemerkt, in dem Begriffe des Guten im Allgemeinen liege entweder der Begriff des Nützlichen oder des Ehrbaren [14]). In dem Vernunftwesen, selbst in Gott, gehen dieselben dem Wollen und Handeln vorher, oder beide Thätigkeiten werden schlechthin durch dieselben bedingt [15]). Auch die religiösen und sittlichen Zweckbegriffe hat Anselm vielfach erörtert und dargestellt. Ihrem wesentlichen Inhalte nach machen dieselben an den Menschen die Anforderung, das Ebenbild Gottes an sich rein darzustellen und fortwährend zu erhalten [16]). Diese Darstellung und fortwährende Erhaltung besteht hauptsächlich darin, daß der Mensch will,

---

14) Nihil solet putari bonum, nisi aut propter utilitatem aliquam, ut bona dicitur salus et quae saluti prosunt; aut propter quamlibet honestatem, sicut pulchritudo aestimatur bona, et quae pulchritudinem iuvant.

15) Monol. cap. 9. Nullo pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquid rei faciendae quasi exemplum, sive (ut aptius dicitur) forma vel similitudo, aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erant in ratione summae naturae, quid, aut qualia aut quomodo futura essent. Vgl. daselbst Kap. 10 und 11.

16) Monol. cap. 68. Consequi videtur, quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc (Dei) imaginem sibi *per naturalem potentiam impressam*, per *voluntarium effectum exprimere*. Etenim praeter hoc, quod creanti se debet hoc ipsum, quod est; hinc quoque quia nihil tam praecipuum posse, quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur; nimirum tam praecipue debere velle convincitur. Quis enim neget, quaecunque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate?

was Gott will, und gerade so es will, wie derselbe es will [17]).

§. 8.

Ich komme nunmehr zu dem Begriffe des Glaubens bei Anselmus. Eine nähere Bestimmung dieses Begriffes erscheint um so unerläßlicher, weil andere, welche das Verhältniß des Erkennens zum Glauben bei Anselmus behandelten, dieselbe vernachlässiget haben. Die Ausdrücke, welche Anselm in seinen Schriften gebraucht, um den Begriff des Glaubens zu bezeichnen, sind: 1) das Zeitwort credere, 2) das Hauptwort fides. Um den Sinn dieser Ausdrücke mit aller Bestimmtheit anzugeben, wie auch den Leser in den Stand zu setzen, über die Richtigkeit meiner Angabe zu urtheilen, erachte ich es für erforderlich, einige Redensarten, in welchen jene Ausdrücke vorkommen, mit den eigenen Worten des Anselmus auszuheben. Ich halte dieses für nöthig, weil Anselm selbst meines Wissens das credere

---

17) Lib. medit. medit. I. §. 1. Similitudinem ad Deum hoc modo habere poterimus; si eum bonum esse considerantes, nos boni esse studuerimus; si eum iustum esse cognoscentes, nos iusti esse contendamus; si eum misericordem contemplantes, nos misericordiae operam demus. Quomodo autem ad imaginem suam? Attende. Deus semper meminit sui, intelligit se, amat se. Et tu ergo, si pro modulo tuo infatigabiliter memor fueris Dei, intellexeris Deum, amaveris Deum; eris ad imaginem eius, quia hoc facere niteris, quod semper facit Deus. Ad memorandum, et intelligendum, atque amandum summum bonum, totum debet homo referre quod vivit; ad hoc omnis cogitatio, omnis volutatio cordis retorquatur, acuatur, conformetur, ut infatigabili affectu memor sis Dei, intelligas Deum, ames Deum; et tuae creationis dignitatem, qua ad imaginem Dei creatus es, salubriter exprimas. Quid dico ad imaginem te esse creatum; cum teste Apostolo, ipsa Dei imago sis? *Vir,* inquit Apostolus *non debet velare caput suum, cum sit imago et gloria Dei.* 1 Cor. 11. V. 7.

wie auch die fides nirgend definirt hat. Ich wähle zuvörderst einige Stellen aus dem Buche: Cur Deus homo. Anselm sagt lib. I. cap. 1.: quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem christianam quasi fatuam deridentes, obiicere; et fideles multi in corde versare: qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit; et morte sua, sicut nos *credimus et confitemur*, mundo vitam reddiderit. Deßgleichen cap. 2.: sicut rectus ordo exigit, ut profunda *christianae fidei credamus*, priusquam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in *fide*, non studemus, quod *credimus*, intelligere. Quapropter quoniam, gratia Dei praeveniente, *fidem* nostrae redemptionis sic puto me tenere, ut etiam, si nulla ratione, quod *credo*, possim comprehendere, nihil tamen sit, quod ab eius firmitate valeat avellere. Ferner cap. 8.: Ansel. Quid tibi videtur repugnare rationi, cum Deum ea voluisse fatemur, quae de eius incarnatione *credimus*. Bos. Ut breviter dicam: altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore. Ansel. Qui hoc dicunt, non intelligunt, quod *credimus*. Ich will noch einige Stellen aus andern Schriften des Anselm anführen. Proslog. cap. 1. sagt derselbe Gott anredend: non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Endlich, um noch eine Stelle anzuführen, heißt es epist. lib. II. epist. 4.: sic teneo ea, quae confitemur in symbolo, cum dicimus: *Credo in Deum, patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae*; et: *Credo in Deum, patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae*; et: *Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est; ut teneat catholicam fidem*, et ea quae sequuntur. Haec tria christianae confessionis principia, quae hic posui, sic inquam, haec et corde *credo* et ore confitemur, et certus sum, quia quicunque horum aliquid negare voluerit . . . . sive homo, sive angelus, anathema sit . . . . Omnino Christianus non est.

Alle diese Stellen lassen keinen Zweifel, daß Anselm unter dem credere ein Fürwahrhalten, Fürwahrannehmen, oder ein bestimmtes Entschiedensein über irgend Etwas versteht, welches vom äußern Bekenntniß zwar verschieden ist, in demselben aber sich ausspricht. Ob aber das Fürwahrhalten auf Nothwendigkeit oder Freiheit beruhet, das erhellet aus den Stellen nicht und hat auch auf die Sache selbst keinen Einfluß. Das Objekt jenes Fürwahrhaltens oder dasjenige, worüber man entschieden ist, besteht in der christlichen Lehre, oder auch in der göttlichen Wahrheit überhaupt; dieses Objekt wird später seine besondere Erörterung finden.

Gleichwie von dem credere, so hat auch Anselmus von der fides nirgends eine bestimmte Erklärung gegeben. Der Sinn derselben kann darum wieder nur aus den einzelnen Redensarten entnommen werden, in welchen Anselm dieses Wort gebraucht hat. Ich führe zu dem Ende wieder einige derselben an. Zunächst wähle ich eine Stelle aus dem Monologium Kapitel 75., worin der Glaube zwar in einer andern Bedeutung vorkommt, welcher aber die gewöhnliche zu Grunde liegt. Erstlich wird behauptet, daß der Glaube eine absolute Bedingung der Liebe und Hoffnung sei, mit diesen Worten: Amare autem aut sperare non potest (anima humana) quod non credit. Weil aber der Mensch, wie Anselm in den kurz vorhergehenden Kapiteln beweist, lediglich zur Liebe Gottes, mit welcher die Hoffnung sich nothwendig verbindet, ist erschaffen worden, und in dieser Liebe nur Glückseligkeit finden kann, so erhellet, warum er weiter in folgender Weise argumentiren mußte: Expedit itaque eidem humanae animae, summam essentiam, et ea sine quibus illam amare non potest, credere; ut illam credendo, tendat in illam. Quod idem apte breviusque significari posse puto, si pro eo *quod est credendo tendere in summam essentiam*, dicatur *credere in summam essentiam.* Nam si quis dicat se credere in illam, satis videtur ostendere, et per fidem, quam profitetur, ad summam

se tendere essentiam et illa se credere, quae ad hanc pertinent intentionem: nam non videtur credere in illam, sive qui credit, quod ad tendendum in illam non pertinet; sive qui per hoc, quod credit non ad illam tendit. Die fides enthält in dieser Stelle außer ihrer gewöhnlichen Bedeutung eine Tendenz nach dem göttlichen Wesen. Folgende Worte lassen darüber keinen Zweifel: quod est credendo tendere in summam essentiam = credere in summam essentiam und fides, quam (quis) profitetur = ad summam se tendere essentiam. Ferner Cur Deus homo. lib. I. cap. 8. heißt es: Cum dicimus Deum aliquid humile aut infirmum pati, non intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae, quam gerebat; et sic *nostrae fidei* nulla ratio obviare cognoscitur. Deßgleichen epist. lib. II. epist. 41.: *fides nostra* contra impios ratione defendenda est: non contra eos, qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Endlich Monol. cap. 77.: quantacunque certitudine credatur tanta res; inutilis erit fides et quasi mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat . . . . . Quemadmodum illa fides, quae per dilectionem operatur, viva esse cognoscitur; ita illa, quae per contemptum otiatur, mortua esse cognoscitur. Aus allen diesen Stellen erhellet, daß Anselm das Wort fides in dem Sinne von Entschiedenheit über irgend etwas, insbesondere über die Wirklichkeit des göttlichen Wesens und die Wahrheit der christlichen Religion gebraucht. Freilich tritt bisweilen die objektive Seite des Glaubens mehr hervor als die subjektive; die letztere ist nichts destoweniger allzeit zu erkennen, besonders in einzelnen Stellen. Vgl. de concord. grat. et lib. arbit. cap. 6 und 9. Aus dem Ganzen ergibt sich, daß Anselm in der Grundansicht des Glaubens mit der gewöhnlichen Ansicht von demselben übereinstimmt.

§. 9.

Nachdem die Begriffe des Erkennens und Glaubens

bei Anselmus erörtert und bestimmt worden sind, entsteht zur nähern Bezeichnung der Spekulation desselben die Frage, wie er sich das gegenseitige Verhältniß beider gedacht und sich darüber ausgesprochen hat. Diejenigen, welche, wie oben §. 2. erwähnt wurde, behaupten, daß bei demselben das gesammte Erkennen ohne Ausnahme den Glauben, wenn auch nicht gerade zur Quelle, doch zur Basis und zum Ausgangspunkte habe, beziehen sich gewöhnlich zur Stützung dieser ihrer Behauptung auf die Schrift: Cur Deus homo. Darum will ich ebenfalls bei der Beantwortung der gestellten Frage von dieser Schrift ausgehen. Ich beginne mit der vorläufigen Angabe des Zweckes dieser Schrift, weil das richtige Verständniß derselben von diesem durchaus abhängig ist [17]). Derselbe ist zufolge der ausdrücklichen Erklärung des Anselmus dieser [18]): Erstlich sollen die Einwendungen derjenigen angegeben werden, welche die christliche Lehre (christianam fidem) als eine nach ihrem Dafürhalten der Vernunft widersprechende verachten, und

---

17) Einiges des hier Gesagten findet sich bereits in dieser Zeitschrift N. F. vierter Jahrg. Heft 2. S. 114; allein, weil dasselbe wesentlich dienet zur Bezeichnung der anselmischen Spekulation, mußte es hier wieder aufgenommen werden.

18) Das ganze Werk hat Anselm in zwei Bücher (duos libellos) getheilt, quorum prior, wie es in der praefetio heißt, quidem respuentium christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, continet obiectiones et fidelium responsiones; ac tandem remoto Christo (quasi nunquam aliquid fuerit de illo) probet rationibus necessariis esse impossibile, ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est, in corpore et anima frueretur; ac necesse esse, ut hoc fiat de homine, propter quod factus est; sed non nisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere.

die Widerlegungen der Gläubigen. Alsdann soll a priori aus Gründen der Nothwendigkeit gezeigt werden, daß kein Mensch ohne Christus selig werden könne; oder mit andern Worten, es soll a priori die absolute Nothwendigkeit einer Erlösung aufgezeigt werden. Zweitens soll aus der natürlichen Bestimmung des Menschen zur ewigen Glückseligkeit ohne Rücksicht auf Christus bewiesen werden, daß diese Glückseligkeit nur vermittels eines Gottmenschen erreicht werden könne: also daß dasjenige, was wir von Christus glauben, eine innere Nothwendigkeit an sich trage, oder mit den aprioristischen Anforderungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur wesentlich im Einklange stehe. In der That eine großartige, für ein tiefes Gemüth und einen spekulativen Kopf gleich würdige Aufgabe! Aber wie kam Anselm zu derselben, und in welcher Weise hat er ihre Lösung versucht? Ueber die Veranlassung zu derselben und die besondere bei ihrer Lösung zu befolgende Methode hat derselbe sich im ersten Kapitel ausführlich ausgesprochen. „Es haben mich viele oft und angelegentlichst, mündlich und brieflich gebeten, ich möchte die Gründe, mit denen ich eine gewisse Glaubensfrage zu beantworten pflege, schriftlich verfassen, mit der Versicherung, daß sie denselben völlig beistimmten und überzeugt wären, daß sie Niemand unbefriedigt ließen. Diesem Verlangen liegt nicht die Absicht zu Grunde, um durch die Vernunfterkenntniß zum Glauben zu gelangen, sondern um sich an der Erkenntniß und der Betrachtung ihres Glaubensinhaltes zu erquicken; und um allzeit nach Kräften bereit zu sein, einem jeden zu genügen, der Rechenschaft fordert von der Hoffnung, die in uns ist. Diese Frage pflegen uns nicht die Ungläubigen, mit Verlachung der christlichen Glaubenseinfalt als einer thörigten, vorzuhalten; sondern sie beunruhige auch das Herz vieler Gläubigen; nämlich aus welchem Grunde, oder durch welche Nothwendigkeit Gott Mensch geworden sei, und durch seinen Tod, wie wir glauben und bekennen, der Welt das Leben wiedergegeben habe; da er dieses doch durch eine andere

Person, sei es eines Engels oder eines Menschen, oder auch durch seinen blosen Willen bewirken gekonnt habe. Ueber diese Frage forschen nicht nur Gelehrte, sondern auch viele Ungelehrte nach und suchen derselben auf den Grund zu kommen. Weil es denn viele gibt, welche eine Abhandlung dieser Frage wünschen und dieselbe, obgleich sie in der Untersuchung sehr schwierig scheint, doch in dem Ergebniß allen begreiflich, auch wegen ihrer Nützlichkeit als der Trefflichkeit ihres innern Wesens höchst anziehend ist; so will ich nicht anstehen, der Bitte zu willfahren, und was mir darüber zu eröffnen Gott wohlgefällt, mittheilen, obschon seit der Zeit der Kirchenväter alles ist gesagt worden, was verlangt werden kann. Und weil dasjenige, was in lebendiger Rede und Gegenrede untersucht wird, vielen besonders schwerer fassenden Köpfen eher einleuchtet und leichter Anerkennung findet; deshalb will ich einen von denen, welche diese Untersuchung wünschen, und zwar den, welcher mir vor Andern am dringendsten darum anliegt, als meinen Gegner einführen, so daß Boso fragt und Anselmus antwortet [19]).

19) Cur Deus homo lib. I. cap. I. Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et literis; quatenus cuiusdam quaestionis de fide nostra rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendarem: dicunt enim sibi placere eas; et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur: et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea, quae in nobis est, spe. Quam quaestionem et infideles nobis, simplicitatem christianam quasi fatuam deridentes, obiicere; et fideles multi in corde versare: qua, scilicet, ratione vel necessitate Deus homo factus sit; et morte sua, sicut nos credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit; cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam, sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit. De qua quaestione non solum literati; sed etiam illiterati multi quaerunt et rationem eius desiderant.

Diese Stelle, in welcher Anselmus sich ausführlich über die Veranlassung, den Zweck und die Methode der in Rede stehenden Schrift ausspricht, läßt keinen Zweifel, daß das Erkennen den Glauben zur Basis und zum Ausgangspunkte habe. Denn man bezweckte ja nicht, durch die Vernunfterkenntniß zum Glauben zu gelangen, sondern an der Erkenntniß und Betrachtung des Glaubensinhaltes sich zu ergötzen; sodann auch in den Stand gesetzt zu werden, alle möglichen Einwendungen des Christenthumes leicht beseitigen zu können. Welchen Charakter dieses Erkennen habe, mag vor der Hand auf sich beruhen; daß dasselbe aber den Glauben zur Grundlage habe, wird allem Anscheine nach bestimmter im folgenden zweiten Kapitel ausgesprochen. „Gleichwie", läßt er den Boso sagen, „eine richtige Ordnung es erfordert, daß wir die tiefen Lehren des Christenthums glauben, bevor wir eine vernünftige Auseinandersetzung derselben unternehmen: so scheint es mir eine Nachlässigkeit zu sein, nachdem wir in unserm Glauben bestärkt worden sind, daß wir nicht suchen, was wir glauben, auch zu erkennen". Wird nun durch diese Stelle die Ansicht von Anselmus ausgesprochen, daß das gesammte Erkennen durch den Glauben bedingt wird? Man könnte versucht werden, aus dem Grunde diese Frage zu verneinen, weil Anselmus hier dem Boso etwas in den Mund lege, was nicht nothwendig seine eigene

---

Quoniam ergo multi de hac tractari postulant; et licet in quaerendo valde videatur difficilis; in solvendo tamen omnibus est intelligibilis, et propter utilitatem rationisque pulchritudinem amabilis: quamvis a sanctis patribus inde quod sufficere debeat, dictum sit; tamen de illa curabo, quod mihi Deus dignabitur aperire, petentibus ostendere. Et quoniam ea, quae *per interrogationem et responsionem investigantur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis placent, et ideo plus placent:* unum ex illis, qui hoc flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem; ut Boso quaerat, et Anselmus respondeat hoc modo.

Ansicht zu sein scheint. Allein das in der Stelle Ausgesprochene stimmt mit allen Stellen des Anselmus zu sehr überein [20]), als daß es als eine dem Boso lediglich in den Mund gelegte Bemerkung gelten könnte. Wenn aber auch das Erkennen auf den Glauben folgt; so kann dieses lediglich von dem spekulativen Erkennen gelten. Zu dem Ende Folgendes: Erstlich ist gewiß, daß Anselm durchaus will, daß man vom Glauben ausgehe. Die profunda fidei sollen zuerst geglaubt werden, priusquam ea praesumamus ratione discutere. Schon dieses Umstandes wegen kann ratione discutere nicht Beweisen bedeuten. Denn wer wird dafür noch einen Beweis verlangen, was er wirklich und wahrhaft glaubt? Was soll es denn bedeuten? Entweder ein der Vernunft entsprechendes Auseinandersetzen, oder der Prüfung der Vernunft unterwerfen. Weil die erstere Deutung der Grundansicht des Anselmus über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung mehr angemessen ist, darum habe ich derselben den Vorzug gegeben. Bedeutet aber ratione discutere auseinandersetzen, verdeutlichen, zum nähern Verständniß bringen; so kann dieses nur unter der Voraussetzung des gesammten gewöhnlichen Erkennens Sinn haben. Denn dasjenige, was man auseinander setzen, oder verdeutlichen will, davon muß man wenigstens eine Vorstellung oder einen Begriff haben. Dieses gilt auch von den profundis christianae fidei, z. B. von der Dreieinigkeit, der Menschwerdung des Sohnes Gottes u. s. w.; würde ja sonst der Glaube alles Inhaltes entbehren. Jene Auseinandersetzung oder Verdeutlichung kann nur dadurch geschehen, daß man gerade den in Rede stehenden Begriff mit andern Begriffen vergleicht, oder ihn in seine wesentlichen Merkmale zerlegt und deren Verhältniß untereinander und auch zu andern Begriffen

20) Prosl. cap. I. Neque quaero intelligere ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo nisi credidero, non intelligam.

und deren Merkmale untersucht. Diese ganze Thätigkeit wird wieder durch den Kreis des gewöhnlichen Erkennens bedingt. Selbst wenn ratione discutere sollte bedeuten, der Prüfung der Vernunft unterwerfen, würde diese Bedeutung wieder das gewöhnliche Erkennen voraussetzen. Denn diese Prüfung ist nur gedenkbar durch eine sorgfältige Vergleichung der Offenbarungslehren mit den Vernunftlehren. Diese Vergleichung kann aber, wie dieses offen am Tage liegt, ohne klare und bestimmte Erkenntniß der Vernunft- und Offenbarungslehren gar nicht angestellt werden. Daß selbst das spekulative Erkennen viele der gewöhnlichen Erkenntnisse, namentlich der Begriffe von Macht, Nothwendigkeit, vom Willen und andern Gegenständen voraussetzt, wird von Anselm selbst ausdrücklich behauptet [21]. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Glaube in der angezogenen Stelle mehr von seiner objektiven als subjektiven Seite gefaßt wird. Von einem Beweise dieses objektiven Glaubens, d. h. von einem Beweise der Wahrheit der christlichen Erkenntnißquellen und des Enthaltenseins der einzelnen Lehren, insbesondere gegenwärtig der Lehre von der Erlösung, in diesen Quellen, soll durchaus keine Rede sein. Es wird dieser Beweis entweder für unnöthig erachtet, oder er wird vorausgesetzt, wie aus den Worten des Boso erhellet [22] und auch aus der in der

---

21) Est et aliud propter quod video aut vix aut nullatenus posse ad plenum inter nos de hac re nunc tractari: quoniam ad hoc est necessaria notitia potestatis, et necessitatis, et voluntatis, et aliarum quarundam rerum, quae sic se habent, ut earum nulla possit plene sine aliis considerari; et ideo tractatus earum suum opus postulat, non multum, ut puto, facile, nec omnino inutile: nam earum ignorantia quaedam facit difficilia, quae per earum notitiam fiunt facilia.

22) Fidem nostram redemptionis sic puto me tenere, ut etiam si *nulla ratione*, quod credo *possim comprehendere*; nihil tamen sit, quod me ab eius firmitate valeat avellere: a te

Vorrede ausgesprochenen Absicht, die Erlösungstheorie a priori aus Gründen der Nothwendigkeit und der menschlichen Bedürftigkeit darzustellen. Ist man aber durch die bezeichnete Verdeutlichung zum nähern Verständniß des objektiven christlichen Glaubens gelangt, so erhält derselbe in subjektiver Hinsicht auch eine Verstärkung (confirmatio). Denn daß confirmari in fide bedeutet in demselben verstärkt und nicht gewiß werden, daran brauche ich nur zu erinnern. Dieselbe kann er auch besonders noch erhalten, wenn der Glaube in seiner Anwendung auf das Leben sich bewährt, wovon jedoch hier keine Rede ist. Was soll aber das intelligere bedeuten? Erstlich kann es nicht bedeuten ein esse in intellectu, oder einen Begriff, oder eine Vorstellung von etwas, insbesondere von der Erlösungstheorie, haben. Denn diese hatten auch diejenigen, welche die Menschwerdung des göttlichen Sohnes und eine Erlösung durch denselben als der Vernunft widersprechend verlachten. Das intelligere kann demnach nur bedeuten ein esse in re, also das Einsehen und Begreifen, daß die Menschwerdung und Erlösung wirklich statt gefunden und zwar so, wie dasselbe in der katholischen Kirche gelehrt wird. Dieses Einsehen und Begreifen sollte dadurch erreicht werden, daß a priori die innere Nothwendigkeit der Menschwerdung und Erlösung und deren wesentliche Uebereinstimmung mit den geistigen Bedürfnissen des Menschen gezeigt werde. So sehr günstig auch immer dieses spekulative Bestreben in Ansehung seines Resultates sich herausstelle; so sollte dieses Resultat doch nicht das Kriterium für die Wahrheit der christlichen Lehre sein, sondern dieses sei und bleibe die göttliche Auktorität selbst[23]). Dem Anselmus war, wie ich später zeigen werde,

---

peto mihi aperire, quod, ut scis, plures mecum petunt: *qua necessitate,* scilicet, *et ratione* Deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit.

23) Cur Deus homo lib. I. cap. 2.: Tentabo pro mea possibili-

die große Gefahr für den Glauben selbst nicht entgangen, wenn der Inhalt desselben in Ansehung der Wahrheit von einer spekulativen Betrachtung abhängig sein sollte; sodann hatte die Spekulation seiner Ansicht nach für die Gläubigen keinen andern Zweck als die Erquickung und Ergötzung an der christlichen Wahrheit, und endlich die Gegner des Christenthums, wie die Wissenschaft es fordert, von einem Boden aus zu überwinden, welchen dieselben auch anerkannten. Betrachtet man das Ganze, so muß man gestehen, bei Anselmus findet sich bereits die scholastische Methode, obgleich noch nicht in dem spätern starren Formalismus. Darum wird er mit Recht der Vater der Scholastik genannt[24]). Dieser Methode zufolge wird die Lehre als in den christlichen Quellen enthalten und sofort als wahr vorausgesetzt. Es versteht sich von selbst, daß dieses Enthaltensein irgendwie muß erkannt werden, ehe an dasselbe geglaubt werden kann. Wie man zu diesem vorangehenden Erkennen, als auch zu dem ihm nachfolgenden Glauben nach der Ansicht des Anselmus gelangte, wird sich an seinem Orte ergeben. Bei dem Glauben blieb aber Anselm, wie die spätern Scholastiker, nicht stehen, sondern der Inhalt desselben wurde mit den Resultaten anderer Wissenschaften

tate, (Deo adiuvante et vestris orationibus, quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsum promisistis) quod quaeritis, non tam ostendere, quam tecum quaerere; sed eo pacto, quo omnia, quae dico accipi volo, videlicet, ut si quid dixero, *quod maior non confirmet autoritas, quamvis ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet.* Quodsi aliquatenus quaestioni tuae satisfacere potero, certum esse debebit, quia sapientior me plenius hoc facere poterit: immo sciendum est, quidquid homo inde dicere vel scire possit, altiores tantae rei ad hoc latere rationes. Vgl. Monolog. cap. I, wo eine ähnliche Stelle sich findet.

24) G. F. Franck's Anselm von Canterbury, S. 88.

zusammengestellt und verglichen. Die Widersprüche, welche sich dadurch anfangs ergaben, wurden ausgeglichen und beseitigt; es wurde gezeigt, daß die christliche Lehre über allen Widerspruch erhaben sei. Das Prinzip, welches einer solchen Spekulation zu Grunde liegt, läßt sich leicht errathen. Ich werde dasselbe später mit hervorheben und genau bezeichnen. Das in jener Methode gewonnene Resultat nennt Anselmus intelligere, welches zu der Behauptung Veranlassung gegeben hat, daß nach dem Glauben erst das Erkennen, welches man in der neuern Zeit durch das höchst unbestimmte Wort „Wissen" zu bezeichnen pflegte, sich ergeben könne. Daß dieses in dem intelligere liegende Erkennen wahrhaft ein spekulatives Erkennen ist, wurde mit Bezugnahme auf die Umstände, unter welchen es sich ergibt, bereits angedeutet. Auch die ganze Schrift Cur Deus homo liefert einen fortlaufenden Beweis der Richtigkeit dieser Ansicht.

§. 10.

Die nähere Bezeichnung dieses intelligere und die Angabe seines Verhältnisses zu andern geistigen Zuständen verschiebe ich an einen andern passendern Ort. Zuerst beantworte ich die Frage, ob der Glaube, welcher jenem Erkennen (intelligere) vorhergeht, nicht durch das gewöhnliche Erkennen bedingt wird. Hat Anselm dieses Erkennen lediglich als das gewöhnliche und bekannte vorausgesetzt, oder hat er ausdrücklich darüber sich ausgesprochen? Zur Beantwortung dieser Frage beziehe ich mich auf eine Stelle des Anselmus, deren ich bereits oben §. 2. mich bedient habe, um den Begriff des Erkennens im Allgemeinen bei demselben zu bestimmen [25]). Zufolge derselben ist die conceptio mentis, durch welche Anselm das Erkennen als Verstehen im Allgemeinen bezeichnet, eine absolute Bedingung

---

25) Tract. de concordia praescientiae, praedestinat. nec non grat. Dei cum lib. arbit. Quaest. III. cap. 6.

des Glaubens. Denn der Glaube kann ohne dieselbe schlechthin nicht entstehen [26]). Das Wort Gottes muß zuvörderst erkannt und verstanden werden; alsdann erst kann der Glaube in seiner subjektiven Bedeutung als Entschiedenheit, und in seiner objektiven als über den Inhalt jenes Wortes sich verbreitend entstehen. Das eigentliche verstehende Erkennen, wodurch uns erst die Objekte des Glaubens geliefert werden, geht also bei Anselmus dem Glauben voran. Freilich macht derselbe die wirkliche Entstehung des Glaubens noch abhängig von einem durch die göttliche Gnade gekräftigten Willen. Allein dadurch wird an dem Grundverhältniß des Erkennens zum Glauben nichts geändert; es wird dadurch nur behauptet, daß der Glaube nicht lediglich durch das Erkennen, obgleich es die schlechthinnige Bedingung desselben ist, erzeugt wird. Die theilweise Abhängigkeit desselben von der göttlichen Gnade darf an dieser Stelle um so weniger befremden, weil Anselm von dem lebendigen Glauben redet, welcher das Seelenheil des Menschen bewirket. Die Charakteristik desselben und sein Unterschied von dem gewöhnlichen werden sich gehörigen Ortes ergeben. Daß aber ein solches Erkennen, von welchem hier die Rede ist, dem Glauben schlechthin vorhergehen müsse, liegt so offenbar auf der Hand, daß es im höchsten Grade auffallend sein würde, wenn dieses dem scharfsinnigen Anselmus entgangen wäre. Wenn aber das spekulative Erkennen überall mehr und hauptsächlich hervortritt; dagegen das vorstehende Erkennen oft gänzlich im Hintergrunde liegt oder der Voraussetzung anheim fällt: so erklärt sich dieses leicht, wenn man sich erinnert an den Geist und den Charakter der anselmischen Methode wissenschaftliche Fragen zu behandeln.

---

26) Fides esse nequit sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides, quia credit, quod audit . . . Quod mens ex auditu verbi concipit, est semen praedicantis; et rectitudo est incrementum, quod Deus dat.

Daß aber das gewöhnliche Erkennen der anselmischen Methode zu Grunde liegt, und mehr oder minder zum Vorschein kommt, davon will ich noch eine Probe aus dem Monologium anführen. Zu dem Ende muß ich vor Allem die Veranlassung und den Zweck dieser tiefsinnigen und geistreichen Schrift in Erinnerung bringen, um so mehr, weil Anselm will, daß sie selbst mit Rücksicht darauf gelesen werden soll[27]). Anselm wurde von einigen Brüdern oft und angelegentlich ersucht, die Meditationen über die Wesenheit Gottes, und was mit denselben zusammen hängt, welche er in der Form einer Unterredung vorgetragen hatte, schriftlich abzufassen[28]). Diese Meditationen sollten aber nicht auf dem Grunde und Boden der Schrift erwachsen; sondern im Wege der gewöhnlichen Erkenntniß angestellt und ausgeführt werden, unter Berücksichtigung der hin und wieder vorkommenden unbedeutenden und fast ungereimten Einwendungen[29]). Was nun die Meditationen selbst anbelangt,

---

27) Multum, heißt es am Ende der praefatio, enim prodesse puto ad intelligenda ea, quae legerit ibi, si quis prius, qua intentione, quove modo disputata sunt, cognoverit. Puto etiam, quod siquis hanc ipsam praefationem viderit prius, non temere iudicabit, si quid contra suam opinionem prolatum viderit.

28) Quidam fratres, lautet es daselbst Eingangs, saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia, et quibusdam aliis huic meditationi cohaerentibus, usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem.

29) Cuius scribendae meditationis hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et *rationis necessitas* breviter cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus penequе fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem.

so werden sie in folgender Weise begonnen: Wenn jemand entweder durch Nicht-Hören oder durch Nicht-Glauben unwissend sei, daß das höchste Wesen aller Dinge allein eine ewige Glückseligkeit in sich selbst habe, und daß alles Andere, was sei, oder in irgend einer Weise glückselig sei, durch die allmächtige thätige Güte dieses sei; und dergleichen Mehres, was wir von Gott und seinem Geschöpfe mit Nothwendigkeit glauben; so halte ich dafür, daß derselbe sich größtentheils auch bei geringen Geistesanlagen durch die blose Vernunft überzeugen könne [30]. Unter den vielen möglichen Wegen wolle er den am nächsten liegenden zeigen. Derselbe ist dieser. Durch die Betrachtung der vielen und mannigfaltigen Dinge müsse man nothwendig zu der Ueberzeugung von einem guten Urheber und Hervorbringer dieser Dinge geführt werden [31]. Aus dieser Stelle erhellt offenbar, daß bei Anselmus das verstehende Erkennen theils zu Grunde liegt, theils ausdrücklich angedeutet wird. Denn erstens findet sich dasselbe in der Wahrnehmung der guten Dinge und der Erkenntniß derselben von einander. Sodann wird von diesen Dingen auf das Sein eines Andern geschlossen, durch welchen Schluß ein neues Objekt er-

---

30) Si quis unam naturam summam omnium, quae sunt, solam sibi in aeterna beatitudine sua sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt, aut aliquo modo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem: aliaque perplura, quae de Deo, sive de eius creatura necessario credimus, aut non audiendo, aut non credendo ignorat: puto, quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere.

31) Facile est, ut aliquis sic secum tacitus dicat: cum tam innumerabilia bona sunt, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona, quaecunque bona sunt, an sunt bona alia per aliud u. s. w.

kannt wird. Auf das neue Objekt wird der Begriff des absolut Guten angewendet, und dasselbe als unter diesen Begriff gehörig erkannt. Alle diese Erkenntnisse sind aber solche, welche nothwendig dem Glauben, wie aus Anselm's Worten erhellet, vorhergehen. Es ist demnach gewiß, daß bei demselben der Glaube durch das gewöhnliche Erkennen bedingt wird.

Die Sündenvergebung oder die Erlassung der Schuld und Strafe.

Von Seling.

Haben wir gesündigt und kommen wir darnach zur Einsicht, daß wir gesündigt haben, so befinden wir uns in einem Zustande, der uns in zweierlei Hinsicht, nämlich in vernünftiger und sinnlicher, mißfällig ist, und den wir deswegen aufgehoben sehen möchten. In vernünftiger Hinsicht oder vor dem Auge unsres Gewissens mißfällt es uns schon an und für sich, daß wir gesündigt haben, d. h. daß wir wissentlich und freiwillig, folglich durch unsere Schuld, Unheil, Böses, nämlich solches gestiftet haben, was in den Augen unsres Gewissens, sowie auch in den Augen Gottes und aller Guten mißfällig ist. In sinnlicher Hinsicht mißfällt uns unser Sündigen, sofern wir uns wissentlich und freiwillig, also ebenfalls durch unsre Schuld, Leiden oder Strafe zugezogen haben. Eigentlich kommt hier also das Sündigen als ein doppeltes Verschulden in Betracht, nämlich als das Verschulden eines Unheils und als das Verschulden einer Strafe. Gewöhnlich denken wir aber bei der Strafe mehr an die Strafe selbst, als

daran, daß wir sie verschuldet haben; dagegen können wir uns bei dem Andenken an das durch unsre Schuld gestiftete Unheil des Gedankens an unsere Schuld nicht leicht erwehren. Daher sprechen wir bei der Sünde, wenn wir sie in ihre Bestandtheile zerlegen wollen, gewöhnlich von Schuld und Strafe, so daß wir bei dem Worte Schuld nicht an die Verschuldung der Strafe, sondern bloß an die Verschuldung des Unheils denken.

I. Ueber die Schuld.

Die Schuld der Sünde ist uns dann (von uns so wie auch von Gott und Andern) vergeben, wenn wir ihretwegen, vernünftig betrachtet, nicht mehr mißfällig sind. Dieses ist dann und auch nur dann der Fall, wenn unsre Schuld entweder

1) ganz und für immer vergessen, oder
2) wenn sie zwar nicht vergessen aber doch außer Acht gelassen wird, oder
3) wenn sie getilgt ist, so daß das von uns gestiftete Unheil aufgehoben ist oder doch nicht mehr durch unsre Schuld fortbesteht.

Die erste und zweite Weise zu vergeben kommt bei uns Menschen oft vor. Wir vergeben uns und Andern sehr Vieles blos deswegen, weil wir es entweder vergessen oder weil wir es doch aus irgend einem Grunde nicht mehr beachten. So z. B. haben die Eltern an ihren jetzt guten Kindern, ungeachtet der früheren und noch nicht alle ganz wieder gut gemachten Fehler und Vergehen, ihr Wohlgefallen und ihre Freude, indem sie alles Frühere entweder vergessen haben oder es doch nicht mehr berücksichtigen. Auch von Gott spricht die heil. Schrift und sprechen auch wir oft so, als wenn er auf solche Weise vergebe. „Hinter deinen Rücken hast du alle meine Sünden geworfen.“ Isaias 38, 17. „Ich bins, ich bin es selbst, der ich deine Ungerechtigkeiten tilge, und ich werde deiner Sünden nicht ge-

denken." Isaias 43, 25. „Selig, deren Missethaten vergeben und deren Sünden bedeckt sind! Selig der Mann, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet, und in dessen Herzen kein Falsch ist." Ps. 31. 1. „Ich achte Alles für Schaden gegen die überschwengliche Erkenntniß Jesu Christi, meines Herrn, auf daß ich Christus gewinne und mich in ihm finde, daß ich nicht meine Gerechtigkeit habe, die aus dem (jüdischen) Gesetze ist (und bei der meine Schuld noch bestehen bleibt), sondern die durch den Glauben an Christus kommt, nämlich die Gerechtigkeit (Christi), die von Gott dem Glauben (dem Gläubigen) zugerechnet wird." Phil. 3, 7. 9. In dieser Stelle wird die Gerechtigkeit oder das Verdienst Christi, auf dem unsre Rechtfertigung beruht, so dargestellt, als wenn es den Gläubigen gut geschrieben würde, und als wenn unsre Schuld deswegen nicht mehr in Rechnung käme, weil das (viel größere) Verdienst Christi neben derselben stände und die Aufmerksamkeit*) von derselben abzöge.

Alles dieses ist, wie es auch sonst geschicht, auf menschliche Weise dargestellt. Gott, der ewig und unveränderlich Allwissende, kann aber Nichts vergessen, keiner Sache uneingedenk sein, und vor ihm ist auch das Bedeckte aufgedeckt und ohne Hülle. Auch kann der Allweise und Allheilige bei seinem Wohlgefallen und Mißfallen Nichts unbeachtet und unberücksichtiget lassen. Wenn auch sein gerechter und hei-

---

*) „So sihet unser lieber Gott und Vater im Himmel durch die Finger, und ob er wol meine Sünden sihet, so will er sie doch nicht sehen und mir zurechnen, darumb das sie mir in der Tauffe alle abgewaschen, und rein vergeben sind" — sagt Luther in einer zu Halle am Tage der Erscheinung Christi 1546 (in seinem Sterbejahre) gehaltenen Predigt. Das Abwaschen und Vergeben durch die Taufe wird in derselben Predigt so genommen, daß durch die Taufe, die Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet werde, und Gott deswegen unsre Sünden nicht sehen und in Rechnung und Anschlag bringen wolle.

liger Sohn für uns eintritt und vor uns steht, so richtet sich dabei doch sein Wohlgefallen oder Mißfallen, welches er an uns hat, nicht nach einer Rücksicht auf seinen Sohn, sondern nach unsrem wirklichen persönlichen Werthe oder Unwerthe, nach unsrem Verdienste oder nach unsrer Schuld; Gott wäre sonst nicht weise und heilig. Aber auch wir selbst, weise und heilig geworden, könnten uns bei einem Fortbestehen unsrer Schuld nimmer vergeben. Je weiser und heiliger wir gesinnt werden, um so mißfälliger würde es uns sein, Böses oder Unheiliges zu finden, welches durch unsre persönliche Schuld da wäre. Am allerwenigsten würden wir uns dieses eben dann vergeben können, wenn wir einen Menschen fänden, der statt solcher Schuld nur lauter Verdienst hätte. Denn sei dieser auch mit der Gottheit persönlich verbunden, ein Gottmensch, so ist darum sein Verdienst nicht minder wahrhaft menschlich; und wie uns dieses auch immer zu Gute geschrieben werden möchte, wenn es unsre Schuld nicht tilgte, sondern offen stehn d. h. als wirkliche Schuld fortbestehn ließe, so würde uns unsre Schuld gegen sein Verdienst nur um so greller in die Augen fallen und uns vor unsrem Gewissen um so mißfälliger und verwerflicher darstellen. Nein, vor Gott, dem Allwissenden, Allweisen und Allheiligen, und vor Allen, die ihm ähnlich gesinnt sind und mit ihm unser Thun und dessen Wirkung vor Augen haben, und auch vor unsrem eigenen Gewissen ist keine Vergebung und Gnade, es sei denn, daß unsre Schuld wirklich getilgt wird, so daß es kein Unheil, kein Böses mehr gibt, welches durch unsre Schuld da wäre oder fortbestände. Sei es auch, daß wir seit unsrer Verschuldung unsren Sinn und Willen geändert haben und weit entfernt sind, noch ferner Unheil stiften zu wollen, so ist das noch nicht genug. Durch diese Bekehrung und Besserung ist nur das Unheil aufgehoben, was durch unsre Schuld an unsrer e i g e n e n Persönlichkeit haftete. In den Augen Gottes und aller Guten und auch unsres Gewissens sind aber die Andern, welche durch unsre Schuld eine vernünftig mißfällige Beschaffenheit haben, nicht

minder wichtig, als wir selbst. Wie es, vernünftig betrachtet, gleich sehr wohlgefällig ist, ob ich mich selbst oder einen Anderen bessere, so ist es auch, vernünftig betrachtet, ganz gleich sehr mißfällig, ob ich mich selbst oder einen Andern verschlimmere. Vernünftig betrachtet, gilt kein Ansehn der Person, so daß es gar nicht darauf ankommt, ob die eigene oder eine andere durch meine Schuld verdorben ist. Wenn also Gott, alle Guten und auch wir selbst mit uns zufrieden werden, uns vergeben sollen, so muß es dahin kommen, daß es ganz und gar kein Wesen gibt, das durch unsre Schuld unheilig wäre, so muß nicht nur an uns, sondern auch an allen Andern alle unsre Schuld vernichtet werden. Hat uns Gott eine Vergebung unsrer Sünden in Hoffnung gestellt, so mag diese immer bald so bald anders nach menschlicher Weise dargestellt werden, im eigentlichen oder göttlichen Sinne kann sie keine andere sein, als eine durch wirkliche Tilgung unsrer Schuld bewirkte, weil jede andere keine wahre, keine solche Vergebung sein würde, an der uns nach Vernunft und Gewissen gelegen sein könnte. Die Schuld muß getilgt, vernichtet, von uns genommen werden; es muß das geschehn, was nach dem Glauben der katholischen Kirche und auch nach mancherlei Aussprüchen der h. Schrift durch Christus wirklich geschieht: wir müssen von unsren Sünden frei, los, erlöset werden; so daß wir ohne Sünde, ohne Schuld befunden werden und ganz unschuldig, ganz gerechtfertigt dastehn.

Nach der Redeweise unsrer Kirche hat Christus — nicht bloß billig, sondern rechtlich — genuggethan, damit wir von unsren Sünden, auch von der Schuld derselben, los werden. In der h. Schrift, welche diesen Ausdruck nicht hat, wird statt dessen gesagt, Christus habe sein Leben zum Lösegelde für uns gegeben (Matth. 20, 28.) oder er habe uns gekauft, losgekauft, wieder losgekauft. (Tit. 2, 14. — 1. Petr. 1, 18. — Luc. 2, 38. — Hebr. 9, 12. — Eph. 1, 7. — 1. Cor. 6, 20. — Gal.

3, 13.) Bei dem Geben des Lösegeldes für uns oder bei dem Loskaufen werden wir Menschen als Sklaven gedacht, für die man ein Lösegeld bezahlte, wornach sie dann von Rechts wegen losgelassen oder in Freiheit gesetzt werden mußten. Kirche und Schrift wollen sagen, der Sohn Gottes habe durch sein Menschwerden, Lehren, Thun und Leiden, dasjenige geleistet, ohne welches Gott (ohne Zweifel weil er sonst seine heilige Vaterabsicht: möglichst Viele nach seinem Bilde möglichst vollkommen und selig zu machen, unerreichbar fand) nicht Willens war, sich der sündigen Menschen gnädig anzunehmen und sie insbesondere von ihrer Schuld zu befreien, und zwar habe der Sohn Gottes es so hinreichend und genügend geleistet, daß uns diese Befreiung um dieser seiner Leistung willen eben sowohl rechtlich gebühre, wie wenn er vertragsmäßig einen gewissen Preis für dieselbe bezahlt hätte. Hiernach können wir nun, zwar nicht um unsertwillen, nicht um unsres Verdienstes willen, aber um Christi, um der Leistung oder des Verdienstes, um des Erlösungswerkes Christi willen, mit Recht erwarten, daß Gott alles Erforderliche thun oder veranstalten wird, damit wir von unsrer Schuld los oder frei werden, wofern wir nur thun, was er zu dem Ende auch von uns fordert und wozu er uns ebenfalls um Christi willen durch seine Gnade hinlänglich anregt und befähiget, nämlich wofern wir uns bekehren, und, soviel wir können, alles von uns gestiftete Unheil durch uns oder Andere wieder gut zu machen suchen, und möglichen Falls auch die Taufe, rücksichtlich das Bußsakrament empfangen. („Thuet Buße und es lasse sich ein Jeder von euch taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr die Gabe des h. Geistes [die ein Theil der gesammten Gnade Christi ist] empfangen." Apostelgsch. 2, 38.) Was wir dann durch uns selbst oder durch Andere nicht wieder gut machen können, das macht Gott gut, sei es unmittelbar selbst oder durch Andere — sei es natürlich oder übernatürlich.

Daß wir nicht unmittelar durch uns selbst Alles wieder

gut machen können, sondern das Meiste durch Andere, besonders durch Gott thun müssen, dieses schadet nicht, wenn das Wiedergutmachen nur irgendwie von unsrer Persönlichkeit ausgeht. Es verhält sich hier, wo es auf eine persönliche Zurechnung ankommt, mit dem Wiedergutmachen gerade so, wie mit dem Verschulden. Wie man persönlicher Urheber eines Unheils sein kann, obgleich man dieses nicht unmittelbar selbst stiftet, sondern bloß Andere dazu bewegt, so kann man auch persönlicher Urheber davon sein, daß das Unheil wieder aufgehoben wird, obgleich man es nicht unmittelbar selbst, sondern durch Andere aufhebt. Nur was ganz ohne unser persönliches Zuthun, auch ohne unser Wollen, Befehlen, Bitten rc. wieder gut gemacht wird, kommt uns nicht zu Gute. Darum eben knüpft Gott dasjenige, was er zur Vergebung unsrer Sünden und insbesondere zur Tilgung unsrer Schuld selbst thut oder durch Andere thun läßt, an gewisse Bedingungen, die wir zu erfüllen haben und unter welchen er sich anheischig macht, das Erforderliche gleichsam an unsrer Statt oder für uns zu thun und zu veranstalten. Er thut dieses dann, weil wir ihn gleichsam dazu veranlaßt oder bewogen haben, und da er es sonst nicht thun würde, so ist sein Thun in persönlicher Hinsicht und sofern es auf die Zurechnung ankommt, in Wahrheit auch unser persönliches Thun.

Es ist schon angedeutet, daß es zur Tilgung unsrer Schuld schon genug ist, wenn das von uns gestiftete Unheil nur nicht durch unsre Schuld fortbesteht. Es ist nicht erforderlich, daß z. B. ein jeder durch uns Verführte wirklich bekehrt und gebessert werde. Dieses ist oft nicht möglich, ohne zugleich auch die Schuld Anderer und zwar auch Solcher zu tilgen, welche die obigen Bedingungen nicht erfüllen. Das Unheil wird nur in sofern aufgehoben, als wir es verschuldet haben, d. h. es geschieht soviel, daß das Unheil, wenn es fortbesteht, nicht durch unsre, sondern durch die Schuld Anderer fortbesteht. Der durch uns Verführte z. B. wird so belehrt und von Außen und Innen so zur Be-

kehrung und Besserung angeregt und befähiget, daß es bloß seine eigene Schuld ist, wenn er nicht wenigstens eben so gut wird, wie er es vor der Verführung war. Wird das von uns beschädigte leibliche und äußere Vermögen nicht wieder in den früheren Zustand hergestellt, so ist dieses ebenfalls Schuld des Eigenthümers oder Anderer und nicht des bekehrten und gerechtfertigten Beschädigers. Jedoch kann Gott es auch zum Heile des Eigenthümers zweckmäßig finden, daß dieses nicht wieder hergestellt werde. In diesem Falle haben wir nur Unheil stiften wollen, ohne es wirklich zu stiften, und dann ist die Schuld schon bloß dadurch getilgt, daß der unheilige Wille in uns aufgehoben ist. Von solchen Gütern, die auf dem von Gott gewählten Wege nicht wiederhergestellt werden könnten, müssen wir annehmen, daß Gott die wirkliche Verletzung derselben, sofern diese in der That ein wahres Uebel sein würde, schon aus Rücksicht auf unsre einstige Bekehrung rc. verhütet hat, so daß er unsren bösen Willen nicht mit Erfolg wirksam werden ließ.

Daß auf diese Weise in der That alle unsre Schuld getilgt oder wieder gut gemacht wird, das werden wir erst dann mit eigenen Augen sehen, wenn wir Gott und alles Göttliche ewig mehr und mehr schauen. Bis dahin ist unsre Wahrnehmung in dieser Hinsicht viel zu beschränkt; bis dahin haben wir es, wenigstens größten Theils, bloß auf den Grund des göttlichen Wortes und der verbürgenden Genugthuung Christi zu glauben. Wenn wir, die wir nach der Taufe sündigten, mit herzlicher Reue über unsre Sünden, mit festem Vorsatze, nicht mehr zu sündigen und die begangenen Sünden nach Möglichkeit durch uns und Andere wieder gut zu machen, nach einem aufrichtigen Bekenntnisse von einem machthabenden Priester die Lossprechung empfangen, so werden wir (wenn wir nicht wieder rückfällig werden, sondern unserm Vorsatze treu bleiben) zu unsrem Troste und zu unsrer großen Freude dort einst sehen, daß kein Unheil ist, was durch unsre Schuld da wäre, daß wir also vor Gott, vor allen Guten und vor uns selbst

so gerechtfertigt dastehn, wie dann, wenn wir nie gesündiget, nichts verschuldet hätten! Dieses ist so gewiß, wie es gewiß ist, daß uns Gott Vergebung unsrer Sünden verheißen, und daß Christus für unsre Sünden genuggethan oder uns von denseben erlöset hat. Diese Gewißheit, dieser tröstliche, ja beseligende Glaube, daß wir auf solche Weise wirklich und wahrhaft gerechtfertigt werden, ist durch das Wort Gottes und das Erlösungswerk, durch die Verdienste Christi, verbürgt. Freilich kommt hier auch noch unser eigenes persönliches Thun, nämlich daß wir uns (mit der um Christi willen uns anregenden und befähigenden Gnade) bekehren, nach Vermögen unsre Schuld wieder aufheben rc. in Betracht; jedoch kommt dieses hier nur so in Betracht, daß wir ohne dieses unser Thun nicht glauben können, daß wir wirklich gerechtfertiget werden, nicht aber so, daß wir den Glauben an unsre Rechtfertigung ganz oder auch nur zum Theile darauf stützen könnten. Denn wie viel wir auch selbst thun und wieder gut machen mögen, so werden wir doch nie sagen können, daß es genug ist, daß wir Alles wieder gutgemacht haben. So lange wir aber nicht sagen können, daß Alles wieder gut gemacht ist, so lange finden wir uns nicht gerechtfertigt, sondern noch schuldig. Denn was zur Erreichung eines Zweckes nicht genug ist, das ist für sich allein soviel wie Nichts, wie viel es auch an sich sein möge. Worauf es hier also eigentlich ankommt und worauf wir uns verlassen müssen, das ist das Thun oder Verdienst Christi oder vielmehr die Gnade Christi, d. h. der durch das Erlösungswerk Christi bedingte und unfehlbar wirksame Wille Gottes, alle unsre Schuld gänzlich zu tilgen. Obgleich wir uns nun, sofern wir unsrer Seits die erforderlichen Bedingungen erfüllen, durch den Glauben an die Genugthuung Christi (schon hiernieden) gerechtfertigt finden und nicht ohne denselben, so muß man deswegen nicht sagen, daß dieser Glaube es ist, wodurch unsre Rechtfertigung an sich bewirkt wird. Zwar muß bei uns Christen der Glaube an Christus überhaupt und an seine Genug-

thuung insbesondere, wirklich vorhanden und wirksam sein, damit wir gerechtfertigt werden; denn wenn bei unsrer Erkenntniß Christi ꝛc. dieser Glaube nicht in uns vorhanden und wirksam wäre, so würden wir überhaupt noch so gestellt und gesinnt sein, daß wir die unsrer Seits erforderlichen Bedingungen nicht erfüllten. Aber dieser hier in Betracht kommende und erforderliche Glaube ist offenbar ein anderer, als jener, daß wir persönlich selbst um Christi willen wirklich gerechtfertigt sind. Jener Glaube, daß wir persönlich selbst nun wirklich gerechtfertiget sind, daß wir also unsre Schuld gänzlich getilgt finden werden, ist nur erforderlich, damit wir uns hiernieden schon gerechtfertiget finden oder fühlen. Daß wir uns schon wirklich gerechtfertiget fühlen, kann aber offenbar nicht erforderlich sein, damit wir das Unsrige thun, um erst noch gerechtfertigt zu werden; sondern hierzu reicht schon hin, daß wir an unsrer Rechtfertigung nur nicht verzweifeln. Denn woran uns Menschen gelegen ist, darnach streben wir entweder bis zur Erreichung oder bis zur Verzweiflung. Wie würde es sonst auch mit der Rechtfertigung derer stehn, die das Christenthum ohne ihre Schuld nicht kannten oder kennen, oder doch nicht hinlänglich kannten oder kennen, um an dasselbe wirksam zu glauben? Ist Christus nicht für alle, auch für diese gestorben, so daß wir auch ihre Rechtfertigung hoffen dürfen, wofern sie nur hiernieden wenigstens anfangen, mit der auch ihnen von Christus erworbenen Gnade nach ihrem besten Wissen und Vermögen ihr Heil zu wirken? Die Gnade Christi ist es, wodurch wir gerechtfertiget werden; sie erregt und befähiget uns, daß wir uns bekehren und bessern und nach unsrem Wissen und Vermögen alles wieder gut machen, was wir verdorben haben, und außerdem auch alles zu thun, was wir zu unsrer Rechtfertigung erforderlich finden; und sofern sie unsre Rechtfertigung auf diese Weise mittels unsrer eigenen persönlichen Thätigkeit nicht zu Stande bringt, vollendet sie dieselbe auf andere Weise. Der Glaube an Christus überhaupt und an

die Gnade Christi insbesondere ist etwas, wozu wir eben durch jene Gnade angeregt und befähiget werden, sofern uns das Christenthum bekannt ist, und wodurch wir dann angeregt werden uns zu bekehren und alles zu thun, was unsrer Seits zu unsrer Rechtfertigung erforderlich ist. Der Glaube aber, daß eben wir selbst nun wirklich gerechtfertigt sind, daß wir einst alle unsre Schuld getilgt finden und so Gott und allen Guten wohlgefällig sein werden, dieser Glaube hängt mit unsrer Rechtfertigung so wenig zusammen, daß wir sehr wohl völlig gerechtfertigt sein können, ohne diesen Glauben wirklich zu haben, und daß er zu unsrer Rechtfertigung, da er dieselbe als bereits wirklich voraussetzt, nicht einmal möglicher Weise Etwas beitragen kann. Dieser Glaube kann bei uns, die wir das Christenthum überhaupt und besonders in dieser Rücksicht erforderlich kennen und betrachten, eine Folge der Rechtfertigung sein, sofern wir uns nämlich bewußt sind, daß wir das Unsrige thun und sofern wir nun hoffen, daß wir dieses auch beharrlich thun werden, und sofern wir dann gewiß sind, daß Gott um Christi willen das Uebrige thut; also nur in sofern kann dieser Glaube eine Folge der Rechtfertigung sein, daß er nicht einmal als Frucht und Beweis derselben anzusehn ist, da er ja offenbar nicht auf unsrer Rechtfertigung selbst, sondern bloß auf dem beruht, worauf auch unsere Rechtfertigung beruht. Um bei allem, was wir auch immer zu unsrer Rechtfertigung thun möchten, schon hienieden, wo wir jeden Tag auch wieder rückfällig werden können, ganz unbedingt zu glauben, daß wir, sei es auch um Christi willen, wirklich für immer gerechtfertiget seien, so müßten wir das vernünftige und christliche Auge ganz verschließen und es im eigentlichen Sinne nur blind annehmen. Die allgemeine Kirchenversammlung zu Trient erklärt einen solchen Glauben, wenn er nicht etwa auf einer besonderen übernatürlichen Offenbarung beruht, für unkatholisch, indem sie Solche, die ihn als zuverlässig lehren, von der katholischen Kirche ausschließt. Wenn es in der h. Schrift, z. B. Röm. 3,

28. heißt, daß „der Mensch ohne des Gesetzes Werke durch den Glauben gerecht werde" und Röm, 5, 1—2., daß wir „durch den Glauben gerecht gemacht" oder gerechtfertiget sind, und daß wir deswegen „Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus haben" und „durch ihn im Glauben den Zutritt zu dieser Gnade erhalten, in welcher wir stehen und uns in Hoffnung der Herrlichkeit der Kinder Gottes rühmen" — so wird weder hier noch anderswo irgendwie zu erkennen gegeben, daß von einem Glauben die Rede sei, in welchem man sich nun für wirklich und immer gerechtfertiget hält. Vielmehr kann sehr wohl der Glaube an Christus und seine Genugthuung überhaupt gemeint sein, der bei uns Christen allerdings zu unsrer Rechtfertigung in sofern erforderlich ist und beiträgt, als er uns dahin bringt, daß wir das Unsrige zu derselben thun. Denn auch von diesem Glauben läßt sich wohl sagen, daß er solches ist, wodurch wir zur Rechtfertigung gelangen und so Frieden mit Gott bekommen und wodurch wir auch in den Gnadenstand treten, in dem wir die ewige Seligkeit hoffen. Denn wenn wir Christus und seine Genugthuung recht erkennen und fest und lebendig glauben, so thun wir zu unsrer Rechtfertigung und Heiligung mit solchem Eifer und Muthe das Unsrige, daß wir nicht nur wirklich gerechtfertiget werden, sondern auch in den gnadenvollen, tröstlichen und beseligenden Zustand gelangen, in welchem wir unsre völlige Rechtfertigung und Heiligung und so dann auch die ewige Seligkeit zuversichtlich und freudig hoffen.

II. Ueber die Strafe.

Von der Strafe der Sünde wird uns die ewige von selbst erlassen, wenn uns die Schuld erlassen wird. Die ewige Sündenstrafe, die Hölle, soll uns spornen, daß wir keine Sünder werden oder bleiben, sondern zeitig unser Heil wirken. Sie ist daher nur denen bestimmt oder gedrohet, die Sünder werden und bleiben (nämlich den

unbekehrt Hinsterbenden, denen durch ihre Schuld alles geistige oder gottähnliche Leben ganz fehlt). Bekehren wir uns noch zeitig, hören wir noch vor unsrem Tode auf, Sünder zu sein, und wirken wir unser Heil, so gehören wir nicht zu denen, welchen die ewige Strafe gedrohet ist und welche sie verschuldet haben. Von Erlassung dieser Strafe kann bei dem Bußsakramente nur in sofern Rede sein, als wir Sünder (Todsünder) waren, und, wenn wir uns nicht noch bekehrt und durch das Bußsacrament Gnade gefunden hätten, der ewigen Strafe schuldig und derselben verfallen gewesen wären.

Es wird aber mit der Schuld nicht alle Strafe erlassen; es bleibt eine zeitliche Strafe. Dieses war von jeher und ist noch jetzt so gewiß einstimmiger Glaube der katholischen Kirche, wie nur irgend Etwas. Es ist dieses auch ausdrückliche Lehre unsrer Kirche. Die Kirchenversammlung zu Trient sagt: „Wenn Jemand behauptet, es sei Erdichtung, daß, nach Erlassung der ewigen Strafe durch die Schlüsselgewalt (Lossprechung), gewöhnlich eine zeitliche Strafe zu erdulden bleibe, der sei ausgeschlossen."

Die zeitliche Strafe hat einen doppelten Zweck. Sie soll dem Sünder selbst als Heilmittel dienen, damit er die durch sein Sündigen mächtiger gewordene böse Lust beherrschen und bändigen kann. Insofern ist sie eigentlich eine (äußere) Gnade, und nicht das, was man im eigentlichen Sinne Strafe, sondern vielmehr das, was man Züchtigung*) nennt. Sofern die Strafe heilen, bessern, eine Züchtigung unsrer bösen Begierlichkeit sein soll, gleicht sie den Leiden, welche wir auch schon als bloße Erbsünder — als solche, die von Geburt aus mit der bösen Begierlichkeit behaftet sind — zu erdulden haben. Der Unterschied ist nur, daß jene Leiden durch unsre Schuld, diese aber durch

*) Bei Züchtigung, Zucht wird immer an Besserung dessen gedacht, an dem sie stattfindet.

Adams Schuld zu unsrem Heile nothwendig geworden sind. Wenn die böse Begierlichkeit herrschend ist, so darf sie nicht befriediget, sondern muß vielmehr ernstlich gezüchtiget werden, weil sie sonst der Besonnenheit, dem Vernunftgebrauche, der Wirksamkeit des Gewissens ꝛc. keinen Raum läßt. Dieses ist bei dem wirklichen Sünder noch mehr der Fall, als bei dem bloßen Erbsünder, weil die böse Begierlichkeit durch die sündliche Befriedigung mehr Gewalt bei ihm bekommen hat. Auch ist dieses noch bei dem schon bekehrten Sünder der Fall; denn wenn sich der Wille desselben auch bekehrt hat, so haben sich dadurch seine blinden Neigungen noch nicht geändert. Würden nun diese stets befriediget, und nicht vielmehr vereitelt und ihm verleidet, so würde sich sein guter Wille nicht aufrecht halten können.

Die besondere Züchtigung, die durch unser persönliches Sündigen zu unsrem Heile nothwendig geworden ist, wird uns durch das Bußsacrament eben so wenig erlassen, als die allgemeine Züchtigung, die wegen der Erbsünde zum Heile der Menschen nothwendig ist, durch das Taufsacrament erlassen wird. Jedoch wird uns durch diese beiden Sacramente die Gnade zu Theile, daß wir die nothwendige Züchtigung zwar nicht ganz, aber doch zum Theile entbehrlich machen können. Jemehr wir nämlich mit dieser Gnade wirken, um die Unklugheit und Thorheit der blinden Lust und die Weisheit und Heiligkeit des Gewissens und der christlichen Sittenlehre zu erkennen, zu würdigen und inne zu werden, um so schwächer wird die blinde Lust und um so reger und wirksamer wird das Gewissen und die h. Liebe, und um so weniger ist es dann nothwendig, daß die blinde Lust durch bloßes Gefühl vereitelt und uns verleidet werde. Je mehr wir glauben, um so weniger brauchen wir zu fühlen. Jemehr wir uns durch Güte (durch Belehrung ꝛc.) leiten lassen, um so weniger bedarf es der Strenge. Daß die Strenge aber durchaus ganz unnöthig werde, dies ist deswegen nicht möglich, weil wir es auch mit aller Hülfe Gottes (hiernieden und überhaupt so lange wir nicht in der

übernatürlichen Anschauung Gottes und alles Guten leben) nicht dahin bringen können, daß wir uns der Verkehrtheit der blinden Lust 2c. immer klar und wirksam bewußt sind und bleiben, indem dazu erforderlich wäre, daß wir uns ohne Unterbrechung immer unser selbst und alles Andern bewußt wären und blieben, was hiernieden nicht sein kann und soll.

Sofern uns nun durch das Bußsakrament die Gnade ertheilt wird, die Züchtigung unsrer bösen Begierlichkeit zum Theile entbehrlich zu machen, läßt sich allerdings auch sagen, daß sie uns durch dieses Sakrament zum Theile erlassen wird. Aber dieses versteht sich von selbst, und wenn in der katholischen Kirche von Auflegung und Erlaßung einer zeitlichen Strafe die Rede ist, so ist nicht eine solche zu verstehn, die bloß als Züchtigung oder Heilmittel dient, sondern eine solche, die zugleich und sogar vorzüglich auch noch einen andern Zweck hat, der alsdann, wenn die Züchtigung schon entbehrlich geworden ist, noch sehr wohl nicht erreicht sein kann. Dieser Glaube der katholischen Kirche zeigt sich besonders auch in der allgemeinen Kirchenversammlung von Trient, die im 8. Kapitel über das Bußsakrament also ausdrücklich erklärt: „Es sei durchaus falsch, daß niemals vom Herrn die Schuld erlassen werde, ohne daß auch alle Strafe erlassen werde . . . Scheine ja doch auch die Gerechtigkeit Gottes zu fordern, daß diejenigen, welche vor der Taufe (mehr) aus Unwissenheit sündigten, anders (und zwar leichter) von ihm zu Gnaden aufgenommen werden, als diejenigen, die einmal von der Dienstbarkeit der Sünde und des Teufels nach dem Empfange des h. Geistes sich nicht scheuten, wissentlich den Tempel Gottes zu entweihen und den h. Geist zu betrüben. Auch mit der Güte Gottes sei es wohl vereinbar, daß uns die Sünden nicht ohne alle Genugthuung und auf eine solche Weise erlassen werden, daß wir die Sünden in der Versuchung geringer achten, den h. Geist gleichsam lästern und beschimpfen, in schwerere Sünden fallen, und uns den Zorn häufen auf den Tag des

Zorns. Denn es sei nicht zu bezweifeln, daß die zur Genugthuung gehörigen Strafen sehr vom Sündigen abschrecken und gleichsam wie mit einem Zaume davon abhalten, und daß sie die Büßer für die Zukunft vorsichtiger und wachsamer machen. Auch heilen sie die Ueberbleibsel der Sünde und heben die durch das Sündigen herbeigeführten verkehrten Neigungen durch entgegengesetzte Tugendübungen auf. Auch habe man in der Kirche Gottes nie ein Mittel erkannt, welches den bevorstehenden Zorn Gottes sicherer abwendete, als wenn die Menschen diese Bußwerke mit wahrer Reue eifrig üben . . . . . Darum müssen die Priester des Herrn, je nachdem der Geist (Gottes) und die (eigene) Einsicht es ihnen angibt, nach der Beschaffenheit der Sünden und nach dem Vermögen der Büßer heilsame und angemessene genugthuende Bußwerke auflegen, damit sie sich nicht, wenn sie etwa die Sünden ungestraft lassen und mit den Büßern zu nachsichtig handeln, indem sie für große Verbrechen nur geringe Bußwerke auflegen, fremder Sünden theilhaftig machen. Sie sollen aber wohl vor Augen haben, daß die genugthuenden Bußwerke, welche sie auflegen, nicht bloß dienen sollen, das neue Leben zu bewahren und die Schwäche zu heilen, s o n d e r n a u c h, d i e f r ü h e r e n S ü n d e n z u r ä c h e n u n d z u s t r a f e n." In diesen Worten spricht die Kirchenversammlung offenbar den Glauben aus, daß es nicht bloß heilende, sondern auch e i g e n t l i c h e zeitliche Strafen gibt, die nicht bloß den Sünder bessern, sondern auch beitragen sollen, überhaupt die Sünde furchtbar zu machen. Besonders ist auch die Ueberzeugung der Kirchenversammlung zu beachten, daß Gott auch auf natürlichem Wege solche Strafen verhängt, sofern diese nicht durch freiwillig übernommene Bußübung entbehrlich gemacht werden. Der Glaube unsrer Kirche, daß Gott jede Sünde gestraft wissen will, offenbart sich besonders auch noch in den strengen Bußgesetzen, welche von den Apostelzeiten her in der Kirche gehandhabt wurden. Wie der Blutschänder zu Corinth von Paulus, so wurde in allen Gemeinden jeder schwere

Sünder auf einige Zeit von seinem Bischofe bestraft. Die Art und Dauer der Strafe stand nach Maßgabe der Schuld gesetzlich fest. Seit dem dritten Jahrhunderte, als die Verfolgungen aufgehört hatten, standen die Büßer erst mit einem Bußkleide angethan und das Haupt mit Asche bestreut während des Gottesdienstes an der Kirchthüre, fleheten die Ein- und Ausgehenden um ihre Fürbitte, schliefen auf bloßer Erde, fasteten bei Wasser und Brod, brachten manche Nächte mit Wachen und Beten zu und versagten sich überhaupt alles Angenehme; später, nach treuer Bußübung, durften sie der Predigt beiwohnen, noch später durften sie sich dem Bischofe nahen, der über die Knienden betete und ihnen die Hände auflegte; endlich durften sie zwar dem Opfer beiwohnen, aber ohne sich dem Tische des Herrn zu nahen. Ein solches Büßen dauerte z. B. für eine den Eltern zugefügte Schmach drei, für Hurerei sieben, für Ehebruch fünfzehn, für einen Leibesmord zwanzig Jahre. Diese schweren und langwierigen Bußen wurden erst dann aufgelegt, wenn sich der Sünder schon bekehrt hatte, sich in Folge seiner Bekehrung freiwillig stellte und seine Sünden heimlich oder gar öffentlich bekannte, folglich erst dann, wenn der Sünder schon eines solchen Sinnes und Willens war, daß er seine Sünden von Herzen verabscheuete und weit entfernt war, sie jemals wieder zu begehn, also erst dann, wenn der Sünder schon mehr oder weniger gebessert war. Offenbar also wollte die Kirche durch jene Strafen nicht bloß die Sünder selbst bessern, sondern besonders auch Jedermann von dem Sündigen abschrecken.

Eben so verhält es sich mit den Strafen, welche der Staat festsetzt und vollzieht. Sei es auch, daß der Staat bei Festsetzung dieser Strafe auf die Bekehrung und Besserung der Verbrecher möglichst Rücksicht nimmt, so ist dieses doch mehr eine Nebenrücksicht. Seine eigentliche Absicht ist, das Recht zu sichern, also die Uebertretung der Rechtsgesetze zu verhüten und zu dem Ende diese Uebertretung oder die Verbrechen furchtbar zu machen. Darum ist auch bei Ver-

hängung dieser Strafe keine Frage darnach, ob der Verbrecher sich bereits bekehrt und gebessert hat oder nicht, noch auch darnach, ob ihn die Strafe zur Bekehrung und Besserung oder gar zur Verzweiflung bringen wird; sondern bloß darnach ist die Frage, ob er wirklich ein Verbrecher ist, ob er wirklich ein Gesetz übertreten hat und welches, und was für eine Strafe auf diese Uebertretung gesetzt ist. Ist dieses erkannt, so wird nach allem Uebrigen nicht mehr gefragt, sondern die Strafe wird ohne Weiteres vollzogen, es sei denn daß der Verbrecher ganz oder zum Theile begnadigt würde. So ist es in einem guten Staate und so muß es sein, wenn ein möglichst sicherer Rechtszustand bestehen soll. Wollte ein Landesherr die Verbrecher nur zu ihrer Bekehrung und Besserung nöthigermaßen züchtigen, so würde er für die Handhabung der Gesetze oder des Rechtes offenbar nicht gut sorgen. Ein Jeder, der versucht würde, ein Gesetz zu übertreten, ein Recht zu verletzen, könnte und würde sich dann leicht glauben machen, daß er wenig oder gar nichts dabei zu fürchten habe, indem er, leicht bekehrt und gebessert, mit einer kleinen Züchtigung davon kommen werde, und so wäre jeder Ungerechtigkeit Thür und Thor geöffnet. Die beste Regierung würde offenbar die sein, unter welcher jedes Verbrechen entdeckt und angemessen bestraft würde, und unter der auf Begnadigung wenigstens nicht zu rechnen wäre, so daß also ein Jeder unter allen Umständen jedes Verbrechen mehr scheuen müßte als begehen wollen könnte.

So ist es nun eben in dem Reiche, in welchem Gott selbst außer den Rechtsgesetzen auch die Sittengesetze gibt und handhabt. Ihm ist keine Uebertretung verborgen. Wer als unbekehrter (Tod=) Sünder stirbt, der wird ohne alle Begnadigung ewig von ihm bestraft. Obgleich diese Strafe groß genug und des jeden Augenblick bevorstehenden Todes wegen an sich hinreichend wäre, einen Jeden unter allen Umständen von jeder Sünde abzuschrecken, so würde sie doch nicht geglaubt und daher nicht wirksam werden, wenn nicht

der Glaube an dieselbe durch eine zeitliche und zwar ebenfalls eigentliche Strafe, wie es die ewige ist, angebahnt würde. So lange wir Menschen gar kein Leiden haben, glauben wir auch nicht leicht, daß wir eins bekommen; haben oder fühlen wir aber erst eins, so fürchten wir auch leicht jedes andere. Wäre aber das zeitliche Leiden der Sünde nicht auch, wie das ewige, eine eigentliche Strafe, sondern bloß eine Züchtigung zur Bekehrung und Besserung, so würde es in dieser Hinsicht offenbar nicht wirksam sein. Denn als bloße Züchtigung würde der allwissende und allweise Gott, der nichts Zweckloses thun kann, dasselbe nur bei dem eintreten lassen, der sich wirklich durch dasselbe bekehrte und besserte, und dann hätte ja ein Jeder, den es träfe, eben deswegen die ewige Strafe nicht zu fürchten. Also schon bloß deswegen, damit die ewige Strafe nicht unwirksam sei, ist auch eine zeitliche eigentliche Strafe nothwendig, nämlich ein Sündenleiden, welches sich nach der Größe der Sünde richtet, und auch selbst bei der vollkommensten Bekehrung und Besserung bloß dieser Bekehrung und Besserung wegen nicht ausbleibt oder aufhört.

Aber auch noch aus einem andern Grunde ist eine zeitliche eigentliche Strafe nothwendig. Die ewige Strafe ist nur für die bis an ihr Ende beharrlichen Sünder, nicht auch für solche bestimmt, die sich noch vor ihrem Ende bekehren, wie viel und schwer sie auch gesündigt haben mögen. Wäre nun nicht auch noch eine zeitliche Strafe, so würden viele oder wohl die meisten Sünder ungestraft bleiben. Dann möchten wir aber die ewige Strafe noch so fest glauben und noch so sehr fürchten, so würden wir doch zur Zeit, wo wir unser Ende noch fern glauben, also während der längsten Zeit unsres Lebens, das Sündigen entweder gar nicht oder doch viel weniger scheuen, hoffend, daß wir uns noch zeitig bekehren und dann ungestraft bleiben und sogar auch eine Züchtigung für unsre Bekehrung und Besserung entbehrlich machen würden. Will Gott also soviel möglich bewirken, daß nicht gesündigt werde, — und

das will er gewiß — dann muß er ohne Ausnahme für jede Sünde ein Leiden verhängen, welches der Freude derselben wenigstens gleichkommt und die Lust nach derselben vereitelt und verleidet, und welches, wenn es auch zugleich als Züchtigung zur Bekehrung und Besserung dienen kann, doch bloß um der eintretenden Bekehrung und Besserung willen weder ganz noch zum Theile erlassen wird. Die Lust befriedigen und die Lust büßen muß so unzertrennlich bei einander sein, daß beides in der Wirklichkeit eben sowohl einerlei ist, wie (wenigstens ehemals) im Sprachgebrauche. Nur durch die Ueberzeugung, daß alle Sündenfreuden durch Bußleiden reichlich aufgewogen werden müssen, daß also beim Sündigen, selbst auch für unsre blinde Lust, Nichts herauskommt, daß es jedenfalls mehr Leid als Freude bringt — und zwar auch dann noch, wenn wir uns sogleich nach der Sünde bekehren und bessern — nur durch diese Ueberzeugung können wir alle Sündenlust unter allen Umständen immer ganz entkräften. Wenn wir also glauben, daß Gott alles Erforderliche thue, damit wir — soviel möglich durch unsere eigene Thätigkeit, durch unser eigenes Erkennen, Glauben, Fürchten u. s. w. und so wenig wie möglich durch sein unmittelbares Thun — von aller Sünde frei bleiben: so müssen wir es schon eben deswegen wenigstens ganz glaublich finden, daß (außer im Falle einer Begnadigung) jede Sünde wenigstens zeitlich und auf eine zur Abschreckung vor derselben hinlängliche Weise gestraft werde. Daß dieses Glaube der Kirche und daher nicht zu bezweifeln ist, wurde früher schon gezeigt. Auch die h. Schrift lehrt es auf manche Weise, besonders an solchen Stellen, wo sie behauptet, daß Gott als ein gerechter Richter einem Jeden nach seinen Werken vergelten wird ꝛc. Solche Stellen sind z. B. „Trübsal und Angst über die Sünde eines jeden Menschen, der Böses thut" Röm. 2, 9. „Wehe dem Menschen, durch welchen Aergernisse kommen; Es wäre ihm besser, wenn er mit einem Mühlensteine am Halse ins Meer

geworfen würde.“ Luc. 17, 2. „Wir müssen alle vor dem Richterstuhle Christi erscheinen, damit ein Jeder empfange, was er in seinem Leben gewirkt hat, Gutes oder Böses.“ 2. Cor. 5, 10. „Die Menschen werden am Tage des Gerichts über jedes unnütze Wort, das sie reden, Rechenschaft geben müssen.“ Matth. 12, 36. Daß in diesen und ähnlichen Stellen nicht bloß an eine Züchtigung, sondern an eine eigentliche Strafe zu denken ist, läßt sich wenigstens dann nicht mehr bezweifeln, wenn man aus dem Kirchenglauben weiß, daß es eine solche Strafe wirklich gibt. Daß in den Worten: „Die Guten werden eingehen in das ewige Leben, die Bösen dagegen in die ewige Strafe“ Matth. 25. von einer eigentlichen Strafe die Rede ist, läßt sich schon deswegen nicht bezweifeln, weil eine ewige Strafe auf keine Weise als bloße Züchtigung denkbar ist. Man denke auch noch an manche positive Strafen, die Gott nach Zeugniß der h. Schrift des alten Bundes androhete und verhängte, die ebenfalls nicht bloß als Züchtigung zu denken sind.

Da die eigentliche Strafe (die zeitliche wie die ewige) bewirken soll, daß die Sünde gescheuet und nicht gesündiget werde, so ist es offenbar die heilige Vaterliebe Gottes, welche diese Strafe festsetzt und verhängt. Die heilige Liebe oder Heiligkeit zeigt sich aber gegen Andere nicht bloß als eine heil. Güte, sondern auch als eine heil. Gerechtigkeit, vermöge welcher Gott durch sein Thun und Lassen Keinem zu nahe tritt. Nach der heil. Schrift und dem Glauben der Kirche ist es besonders auch die Gerechtigkeit Gottes, welche die Strafe fordert und verhängt *).

*) Die heilige Liebe ist, wie gesagt, nicht bloß gütig, sondern auch gerecht, und eben dieses, daß sie gerecht ist, fällt bei dem eigentlichen Strafen besonders in die Augen. Da bei der eigentlichen Strafe nicht darauf gesehen wird, ob sie auch dem Sünder selbst zu Gute kommt, so bringen wir sie nicht leicht mit der Güte Gottes in Verbindung. Auch ist sie unmittelbar nicht mit der Güte, sondern mit der Gerechtigkeit in Verbindung zu bringen. Die h. Vaterliebe ist nämlich weit entfernt, uns auf eine ungerechte d. h. würdewidrige Weise zu behandeln. Dieses würde Gott aber offenbar thun, wenn er

Obgleich die h. Liebe oder insbesondere die Gerechtigkeit Gottes fordert, daß überhaupt jede Sünde gestraft werde, so kann die zeitliche Strafe doch auch in besondern Fällen ganz oder zum Theile erlassen werden, nämlich dann, wenn und in sofern durch diese Erlassung unter den Menschen entweder die sinnliche Sündenscheu nicht vermindert, oder doch eine vernünftige Sündenscheu angeregt wird, welche die sinnliche entbehrlich macht. Denn dann und in sofern fällt der Grund weg, weswegen die Gerechtigkeit Gottes die Strafe fordert. Wenn wir Menschen nun auch nicht zu bestimmen vermögen, wann und in wiefern diese Bedingung in besondern Fällen wirklich vorhanden ist, so finden wir sie doch im Allgemeinen sehr wohl möglich.

Zuerst ist offenbar, daß diese Bedingung nicht bei unbekehrten Sündern statt findet. Denn sofern diese unbe-

---

höchstens züchtigte, nicht aber auch strafte. Denn wollte er nicht (zeitlich und ewig) strafen, so würde offenbar weniger Tugend geübt und mehr gesündigt werden. Folglich könnte es nicht unser vernünftiges Wesen und dessen Heil, sondern nur unser sinnliches Wesen und dessen Wohl sein, was er dabei berücksichtigte und vorzüglich im Auge hätte, so daß er uns eigentlich nicht als Vernunftwesen, sondern als bloße blinde Sinnenwesen betrachtete und behandelte, und dieses wäre offenbar ungerecht, eine würdewidrige Behandlung vernünftiger Wesen. Wir können zwar nicht mit Recht von Gott fordern, daß er uns überhaupt irgendwie behandele, aber wenn er uns behandelt, dann kann er uns, ohne ungerecht zu sein, nicht als bloß blinde oder sinnliche, sondern nur als vernünftige oder als sinnlich vernünftige Wesen, nur so behandeln, daß er unser vernünftiges Wesen und dessen Heil nicht um des sinnlichen willen außer Acht läßt. Zwar gereicht die (eigentliche) zeitliche Strafe nicht immer und die ewige nimmer zum Heile derer, welche sie trifft, und in sofern hat Gott, da er dieses weiß, auch nicht das Heil dieser bei dem Strafen im Auge, aber doch das Heil der gesammten Menschheit, wozu er die Strafen angedrohet und in Folge der Androhung auch den Schuldigen ertheilen muß. Daß Gott bei Ertheilung der Strafen nicht das Heil derjenigen, welche da gestraft werden, im Auge hat, ist ihre eigene Schuld und berechtiget Gott nicht, auch das der Uebrigen außer Acht zu lassen.

kehrte Sünder bleiben, sind sie der ewigen Strafe schuldig, die, ohne unwirksam zu werden, nicht erlassen werden kann. Aber auch hiervon abgesehn — da die unbekehrten Sünder nicht glauben, wenn sie nicht fühlen, so läßt sich nicht denken, wie sie die Sünde sinnlich scheuen sollten, wenn sie von den unangenehmen Folgen derselben befreiet würden oder blieben; und an eine vernünftige Sündenscheu, welche die sinnliche entbehrlich machte, ist bei ihnen gar nicht zu denken. Vielmehr würde eine Erlassung der zeitlichen Strafe die unbekehrten Sünder in ihrem Glauben bestärken, daß sie von ihrem Sündigen Nichts zu fürchten haben. Auch würde die Straflosigkeit der unbekehrten Sünder offenbar nicht dazu dienen, bei den bekehrten die sinnliche Sündenscheu zu unterhalten oder die vernünftige zu vermehren, sondern eher das Gegentheil bewirken. Jedenfalls wird also nur bekehrten Sündern eine Erlassung der zeitlichen Strafe zu Theile werden können; jedoch auch diesen offenbar nicht in sofern, als diese Strafe zugleich eine nothwendige Züchtigung zur völligen Besserung derselben ist. Obgleich aber der Sünder die Strafe, damit ihm dieselbe erlassen werden könne, durch seine Bekehrung und Besserung für sein Heil entbehrlich machen muß, so darf sie ihm doch bloß deswegen, weil er sich bekehrt und gebessert hat, noch nicht erlassen werden. Denn wenn die Strafe ohne Weiteres aufhörte, je nachdem sie zur Bekehrung und Besserung des Sünders entbehrlich wäre, so erschiene sie nicht mehr als eigentliche Strafe, sondern vielmehr als bloße Züchtigung. Auch darf die zeitliche Strafe überhaupt nicht ohne Weiteres in Folge irgend eines guten Wollens und Thuns oder eines Verdienstes auf Seite des Sünders selbst erlassen werden. Denn wenn die Abwendung oder Aufhebung der Strafe so in der Hand des Sünders stände, so würde die Strafe unwirksam sein, indem sich dann ein Jeder leicht glauben machte, daß er zu dem Ende gleich nach der Sünde das Erforderliche thun werde. Wenn aber die Erlassung der Strafe weder

durch die Bekehrung und Besserung, noch auch überhaupt durch ein Verdienst des Sünders herbeigeführt werden kann, so bleibt nur noch eine solche Art der Erlassung möglich, die man Begnadigung (Indulgentia, Nachsicht) oder Ablaß nennt.

Begnadigung oder, nach dem kirchlichen Sprachgebrauche, Ablaß heißt ein Strafennachlaß, der dem Sünder nicht wegen seiner Bekehrung und Besserung oder überhaupt nicht wegen seines Verdienstes gebührt und zu Theile wird. Eine solche Begnadigung ist nur in sofern nicht ungerecht, als sie den Zweck des Strafgesetzes nicht vereitelt, nämlich unter folgenden Bedingungen:

1) Wenn sie nur selten stattfindet. Begnadigt ein König bloß in seltenen Fällen, so wird dadurch das Strafgesetz nicht unwirksam. Auch die Sünder und Verbrecher handeln nicht ohne alle Klugheit. Es würde aber offenbar ganz unklug sein darauf zu rechnen, daß solches, was selten geschieht, gerade dann geschehen werde, wenn man es wünscht. Dagegen würde eine häufige Begnadigung das Strafgesetz schwächen oder ganz unwirksam machen und die Verbrechen mehren, worauf die Begnadigung auch immer gestützt sein möchte; oder es müßte denn sein, daß dabei eine vernünftige Sündenscheu rege und herrschend gemacht würde, welche die sinnliche entbehrlich machte. Wenn das Gesagte von dem Strafgesetze des Staates gilt, dem ohne dieses viele Verbrecher entgehen, die nicht entdeckt werden, dann gilt es um so mehr überhaupt von dem Strafgesetze Gottes, dem keine Uebertretung verborgen sein kann. Wir können daher wohl annehmen, daß Gott in seltenen Fällen, ohne seiner Absicht zuwider zu handeln, wohl begnadigen könne — jedoch wie oben gezeigt ist, nur bekehrte Sünder, und auch diese nur, sofern sie der Strafe nicht als Züchtigung zu ihrer Besserung bedürfen.

2) Wenn Andere, die von der Sünde wissen, für den Sünder bitten. Wird die Begnadigung auf diese Fürbitte ertheilt, so kann sie den Glauben, als wenn Gott

die Sünder nicht ihrer Sünden wegen oder eigentlich strafe, sondern sie höchstens bloß zu ihrer Bekehrung und Besserung züchtige, offenbar nicht veranlassen. Vielmehr wird der Glaube an das göttliche Strafgesetz durch die Fürbitte nicht nur in dem Sünder selbst, sondern auch in den Fürbittenden angeregt, befestigt und wirksam gemacht. Ja das Verlangen nach dieser Fürbitte wie auch die Fürbitte selbst muß ja aus diesem Glauben hervorgehen. Denn wozu diese Fürbitte, wenn Gott nicht strafte, sondern bloß züchtigte? — Hierher gehört besonders auch die Begnadigung der Büßer in jener Welt. Daß die Sünde, sofern sie hier nicht gebüßt wird, noch in jener Welt gebüßt werden muß, ist Glaube unsrer Kirche, folglich christlich und göttlich gewiß, und offenbar zweckmäßig, um die Sünde furchtbar zu machen. Dadurch eben wird die Sünde erst recht furchtbar, daß sie ihrer Strafe nirgendwohin entrinnen kann. Da aber diejenigen, welche dort nur noch eine Zeitlang zu büßen haben, so, daß sie auch ohne Furcht vor Strafe nicht mehr sündigen würden, so würde ihre Straflosigkeit zwar nicht ihnen selbst, wohl aber den hier Lebenden schaden, indem die Ueberzeugung, daß die Sünde überall, auch in jener Welt noch von ihrer Strafe verfolgt und erreicht wird, für die hier Lebenden sehr abschreckend ist. Eben diese Ueberzeugung wird aber durch eine Fürbitte den Lebenden für jene Büßer bei weitem fester und lebendiger, als sie es ohne dieselbe sein würde, weil die Fürbitte selbst eine Wirkung dieser Ueberzeugung ist und hiernieden auf diese Ueberzeugung erregend und belebend zurückwirkt. Da eine Begnadigung jener Büßer ohne Fürbitte der hier Lebenden die Wirksamkeit des Strafgesetzes auf uns sehr schwächen würde, so ist nicht anzunehmen, daß sie jemals ohne diese Vermittlung stattfinde, außer am Ende der Welt, wo es auf der Erde keine Bewohner mehr geben wird, denen sie nachtheilig sein könnte.

3) Wirksame Strafbeispiele, wenn nämlich das Strafgesetz an Andern wirklich vollzogen und dadurch

erforderlich wirksam wird. Sind kürzlich gewisse Verbrechen so bestraft, daß sie allgemein gescheuet werden, so können ohne Nachtheil Begnadigungen eintreten. Das wirksamste Strafbeispiel ist das Leiden Christi für die Sünden der Menschen. Da die Strafe nur den Zweck hat, die Sünde furchtbar zu machen, so ist es einerlei, ob die Sünder selbst oder ob ein Anderer, ein Unschuldiger, für sie dieselbe erduldet, genug, wenn die Strafe nur der Sünde wegen verhängt und diese furchtbar dadurch wird. Nun hat aber Christus für die Sünde so gebüßt, daß es genug ist, uns alle Lust zur Sünde zu nehmen und uns mit Scheu gegen dieselbe zu erfüllen, wenn wir nur erforderlicher Maßen wissen, bedenken und beherzigen, wer er war und was, wie und für wen er litt. Wir können uns auf diese Weise sein Leiden gleichsam aneignen, daß es wirksam für uns wird, als wenn wir es selbst erduldeten. Würde ein König, dessen Sohn sich für die Verbrecher öffentlich bestrafen ließe, nicht eben deswegen mehr Verbrecher begnadigen können, als er es sonst könnte, ohne die Verbrechen zu mehren? Daß der Sohn Gottes schon vor langer Zeit für die Sünder büßte, dieses ändert die Sache nicht, wenn wir uns sein Leiden nur lebendig vergegenwärtigen und wenn wir nur gehörig beherzigen, was an dem dürren Holze geschehn wird, wenn dieses an dem grünen Geschehene an dem dürren fruchtlos bleibt.

4) Wirksame Tugendbeispiele. Jemehr Rechtschaffenheit unter den Menschen herrscht, um so mehr können solche, die das Recht verletzen, begnadiget werden. Dasselbe gilt von der Tugend überhaupt. Besonders kommt hier das Tugendbeispiel Christi und heiliger Christen in Betracht. Auch dieses können wir uns durch Erkenntniß, Betrachtung und Beherzigung gleichsam aneignen, so wirksam auf unser Gemüth machen, wie wenn es unser eigenes wäre. Wenn wir dann doch sehen, daß es unser eigenes nicht ist, daß wir im Gegentheile Sünder sind oder doch in Gefahr stehen, Sünder zu werden, so entsteht eine heilige Scheu vor der

Sünde in uns, die leicht wirksamer ist, als die sinnliche, welche die Strafe in uns erregt.

Da in den obigen vier Fällen das göttliche Strafgesetz durch eine Begnadigung nicht unwirksam wird, so können wir mit Grund annehmen, daß Gott in denselben begnadiget. Wie Gott aber überhaupt Alles soviel möglich durch Menschen thun läßt, um die Heilsthätigkeit und dadurch das Heil derselben zu fördern, so auch besonders das Bestrafen und das Begnadigen. Dasjenige, was Gott gestraft wissen will, ist überhaupt jede Sünde, jede Unsittlichkeit. Solche Sünden, die zugleich eine Ungerechtigkeit gegen den Nächsten sind — und nur diese — sollen nach Gottes Willen in Ansehung der Ungerechtigkeit zugleich von einer Obrigkeit gestraft werden, welche mit der erforderlichen Zwangsgewalt versehen ist, um die gedroheten Strafen auszuführen, also von der Staatsobrigkeit, die übrigen von der Kirchenobrigkeit. Sofern der Staat die Sünden der Ungerechtigkeit nicht bestrafen kann oder will, hat die Kirche auch diese zu bestrafen, nur darf sie, wo neben ihr eine besondere Staatsobrigkeit ist, die Strafe nicht mit Gewalt, sondern nur so verhängen, daß der Sünder dieselbe freiwillig übernimmt. Staat und Kirche strafen also an Gottes Statt, so daß Gott strafen würde, wo sie strafen, wenn sie da nicht straften. Wenn von Staat und Kirche Jemand unschuldig bestraft wird, was wegen des menschlichen und daher fehlbaren Urtheils offenbar möglich ist, so geschieht es nicht ohne Gottes zulassende Fürsehung, und zwar so, daß Gott bei diesem Zulassen entweder eine andere Schuld, oder die Verhütung eines größeren Uebels, oder die Förderung eines größeren Gutes im Auge hat. Was Staat und Kirche nicht bestrafen, das bestraft Gott — hier oder dort, natürlich oder übernatürlich. So sorgt Gott, daß alles, was bestraft werden soll, unfehlbar und hinreichend bestraft wird, sei es durch den Staat, oder durch die Kirche, oder auf andere Weise.

Wie Gott das Strafamt großentheils durch Staat

und Kirche ausüben läßt, so auch das Begnadigungsamt. Staat und Kirche können die Strafe (ganz oder zum Theile) erlassen, welche sie aufgelegt haben oder unter andern Umständen auflegen würden. Findet Gott aber, daß der Verbrecher oder Sünder die erlassene Strafe oder gar eine noch größere wirklich leiden muß, sei es zu seiner Bekehrung und Besserung oder sei es, um das Strafgesetz erforderlich wirksam und überhaupt die Sünde erforderlich furchtbar zu erhalten: so verhängt er demselben auf andere Weise so viel Leiden, wie er für nothwendig erachtet. Denn wir können nicht glauben, daß Gott dem Staate und der Kirche das Straf- und Begnadigungsamt übertragen habe, um sich selbst aller desfallsigen Mühe zu überheben. Wenn Gott sich aber um das Strafen und Begnadigen selbst kümmert, dann wird er auch auf die gesagte Weise eingreifen. Werden wir also von Staat und Kirche begnadiget, so können wir zunächst nur gewiß sein, daß uns eben die Strafen erlassen sind, welche uns von Staat und Kirche aufgelegt wurden oden unter andern Umständen aufgelegt würden. Ob aber Gott nicht statt dieser Strafen andere und gar noch größere Leiden über uns kommen lassen wird, davon macht uns das Begnadigunsurtheil des Staates und der Kirche nicht gewiß. Daß auch Gott uns begnadiget, ist nur dann gewiß, wenn es gewiß ist, daß das Leiden als Züchtigung für uns selbst und auch überhaupt als Strafe entbehrlich ist. Hieraus folgt aber **nicht**, daß eine Begnadigung durch Staat und Kirche unnütz sei. Sie ist offenbar dann **nicht unnütz**, 1) wenn sie dazu beiträgt, **die Bedingungen, unter welchen auch Gott begnadiget, herbeizuführen oder zu verwirklichen**, und 2) **wenn Gott, um die Verwirklichung dieser Bedingungen zu fördern, nicht begnadiget, wo Staat und Kirche aus Schuld des Sünders nicht begnadigen.**

Zur Verwirklichung jener Bedingungen trägt aber sowohl die Begnadigung durch den Staat wie auch besonders

die durch die Kirche leicht sehr viel bei. Der Staat will in der Regel keinen Verbrecher begnadigen, der nicht bekehrt und gebessert ist. Da dieses nun auch die Verbrecher nicht anders erwarten, so werden sie durch die Möglichkeit einer Begnadigung zu ihrer Bekehrung und Besserung ohne welche auch Gott nicht begnadiget, mehr angeregt, als ohne dieselbe. Ferner, wenn der Staat einen Verbrecher begnadiget, ohne eben auch alle andern zu begnadigen, die sich bekehrt und gebessert haben mögen, so erweckt und befestiget diese Begnadigung in dem Verbrecher selbst und in der Gesellschaft den Glauben an das Strafgesetz, zwar zunächst nur an das des Staates, dann aber auch leicht an das göttliche, also überhaupt den Glauben, daß auch Leiden verhängt werden, die eben nicht bloß als Züchtigung, sondern die auch als eigentliche Strafe dienen sollen. Auch wird dieser Glaube dann angeregt, wenn in seltenen, nicht vorherzusehenden Fällen ohne Unterschied alle Verbrecher begnadiget werden, weil hier bei der Erlassung der Strafe auf die Bekehrung und Besserung der Verbrecher offenbar keine Rücksicht genommen wird, und weil folglich auch schon bei Feststellung der Strafen diese Rücksicht wenigstens nicht vorgewaltet haben kann. Eben so sehr und wohl noch mehr wird der Glaube an das Strafgesetz belebt, wenn die Begnadigung auf Fürbitte der Gesellschaft oder einer Person erfolgt, die von den Wünschen der Gesellschaft begleitet wird. Denn indem die Gesellschaft eine Ausnahme von dem Strafgesetze wünscht, erkennt sie dasselbe ausdrücklich an. Dazu kommt noch, daß der Staat die Strafen erläßt, die er selbst aufgelegt hat oder unter andern Umständen auflegen würde. Dieses sind aber immer bestimmte, durch das Gesetz namentlich festgesetzte, Strafen, die leichter und mehr gefürchtet werden, als die nicht so bestimmten, welche Gott verhängt oder verhängen würde. Diese bestimmten Strafen kommen aber durch eine zuweilige Begnadigung nicht minder ja leicht mehr zur allgemeinen Kunde, Erinnerung und Beherzigung, als durch eine unabänderliche Vollziehung derselben.

Wie der Staat eben dadurch, daß er begnadiget, die Bedingungen, ohne welche Gott nicht begnadiget, wenigstens mehr verwirklichet, als dieses sonst geschehn würde, so und noch mit viel größerem Erfolge die Kirche. Die Kirche will überhaupt nur bekehrte und gebesserte Sünder begnadigen. Wer also von ihr begnadigt zu werden hofft, der beeifert sich auch, diese Bedingung, ohne welche er auch von Gott nicht begnadigt werden wird, heran zu bringen. Auch befördert die Kirche wie der Staat durch die Begnadigung den Glauben an das Strafgesetz, indem sie wie der Staat nicht alle bekehrten und gebesserten Sünder begnadiget. So, wie der Staat, in seltenen Fällen alle Sünder, auch die unbekehrten zu begnadigen, ist der Kirche fremd, weil sie so viel möglich nur so begnadigen will, daß auch Gott begnadigt. Wohl aber begnadigt sie auch auf den Grund der Fürbitte Anderer, wenigstens ehemals, besonders auf die Fürbitte der Märtyrer. Dieses Fürbitten, welches wohl nicht stattfinden würde, wenn die Kirche nicht begnadigte, fördert oder förderte ebenfalls die Anerkennung des Strafgesetzes und die Furcht vor demselben. Ehemals erließ die Kirche auch wie der Staat eben die Strafen, welche sie selbst auflegte, also ganz bestimmte Strafen, und diese Erlassung förderte die Kunde des Strafgesetzes und die Furcht vor demselben eben sowohl — wenn auch nicht in dem Maße — wie die Vollziehung der Strafe selbst. Obgleich die Kirche ihre uralten strengen Bußgesetze nicht aufgehoben hat, so legt sie den Büßern doch die nach denselben verschuldeten Strafen in der That nicht auf, sondern überläßt die Bestrafung wenigstens größten Theils den Sündern selbst und Gott. Die sogenannten Bußwerke, die sie noch auflegt, sind nur eine Hindeutung auf die früheren. Sie kann und darf die Strafen nicht wie der Staat mit Gewalt vollziehen, und wollte sie die Sünder noch wie ehemals vom Empfange der h. Sacramente ausschließen, bis sie dem Strafgesetze freiwillig genügt hätten, so würden vielleicht Viele auf den Empfang der Sacramente und auf alle lebendige

Gemeinschaft mit der Kirche verzichten. Es ist dieses zu bedauern, weil die Selbstbestrafung mehr unterbleibt, und die von Gott verhängten Leiden ihren Zweck nicht so häufig oder doch nicht so leicht erreichen. Sofern Gott die Leiden durch die Schuld anderer Menschen über uns kommen läßt, bringen wir dieselben nur selten oder doch nur spät mit unsrer eigenen Schuld in Verbindung, und daher müssen solche von Gott verhängten Leiden, wenn sie ihren Zweck erreichen, uns bessern und die Sünde furchtbar machen sollen, viel größer und langwieriger sein, als wenn sie uns von der Kirche aufgelegt und also freiwillig von uns als Buße für unsre Sünden übernommen würden, weil wir sie in diesem Falle von Anfang an mit unsrer Schuld in Verbindung denken und glauben würden. Mit den übrigen Leiden, die Gott durch andere natürliche Schicksale über uns kommen läßt, verhält es sich nicht viel anderes, da wir auch diese eher mit allem Andern, als mit unsren Sünden in Verbindung bringen. Sofern die geringen Bußwerke, welche die Kirche noch auflegt, an die eigentlich verschuldeten größeren Strafen erinnern, und so den Sünder veranlassen, alle Leiden, die Gott, sei es auch durch die Bosheit anderer Menschen, über ihn kommen läßt, eben so anzusehn und anzunehmen, wie wenn sie ihm von der Kirche aufgelegt würden, in sofern können sie bewirken, daß diese von Gott verhängten Leiden nicht größer und langwieriger zu sein brauchen, als die kirchlichen Bußen, und in sofern sind sie von großer Wichtigkeit. Wie nun die geringen Bußwerke, welche die Kirche noch auflegt, dazu dienen können, das göttliche Strafgesetz wirksam zu machen, so auch und noch mehr die Begnadigung, welche die Kirche jetzt noch eben so wie früher eintreten läßt. Zwar erläßt sie jetzt nicht mehr wie ehemals wirklich von ihr verhängte Strafen, sondern nur die Strafen, welche sie unter andern Umständen verhängen würde, deren Verhängung sie aber unter den obwaltenden Umständen dem Sünder selbst und Gott überläßt. Aber eben dieses, daß die Kirche unter andern Umständen — wenigstens dem

Wesen nach — noch wie ehemals strafen würde und müßte, nun aber dieses Strafen Gott überläßt, dieses wird eben dadurch, daß sie noch wie ehemals begnadigt und zwar so, daß sie noch wie ehemals bestimmte Monate und Jahre lange Bußwerke erläßt, viel wirksamer zur allgemeinen Kunde gebracht und im Andenken erhalten, als es durch die Auflegung der geringen Bußwerke oder auch durch noch so oft wiederholte Belehrung geschehen kann. Denn die Bußwerke, welche die Kirche jetzt noch auflegt, werden, besonders wenn sie etwas schwer sind, leicht für die ganze Strafe genommen, welche die Kirche für nöthig erachtet, und das Wort lehrt nie so wirksam wie die That. Wenn aber auch die jetzige kirchliche Begnadigung noch wie ehmals ein wirksames Mittel ist, die Anerkennung des göttlichen Strafgesetzes und also auch die Furcht vor demselben zu fördern, folglich eine Bedingung herbei zu führen, unter welcher auch Gott begnadiget und welche sonst nicht oder doch nicht in dem Maße herbeigeführt werden würde, so ist es offenbar nicht unnütz, daß auch die Kirche begnadiget, indem Gott sonst nicht so viel begnadigen könnte.

Hierzu kommt nun noch, daß die Kirche nicht nur dadurch, daß sie begnadiget, sondern, daß sie, um wirksam begnadigen zu können, auch noch auf andere Weise sehr viel — und zwar mehr als der Staat — dahin wirken kann, jene Bedingungen heranzubringen. Sie kann, um wirksam begnadigen zu können, die Sünder durch Predigten zur Bekehrung anregen und sie veranlassen, daß sie durch Buß- und andere gute Werke, besonders durch einen würdigen Empfang der h. Sacramente der Buße und des Altars absichtlich für ihre Besserung thätig werden. Auch kann sie die Sünder zu dem Ende insbesondere veranlassen, daß sie das Leiden und die Verdienste Christi und die Tugenden heiliger Christen recht erkennen, betrachten und sich gleichsam aneignen, und auf diese Weise das Strafgesetz theils wirksam, theils entbehrlich machen. Das Leben und Leiden Christi, die Tugenden seiner eifrigen Nachfolger, überhaupt

alles Christliche ist mit einem unerschöpflichen Schatze zu vergleichen, den die Kirche im Besitze hat und den Gläubigen auf die angegebene Weise aufschließen und ihnen zueignen kann, damit sie sich von den verschuldeten Sündenstrafen gleichsam loskaufen. Wenn wir uns von der Kirche nur willig belehren und leiten lassen, so finden wir einerseits schon in dem Leiden und den Drohungen Christi eine so große sinnliche Abhaltung von der Sünde, daß es kaum noch einer wirklichen Vollziehung dieser Drohungen bedürfen möchte, und anderseits finden wir dann auch noch in dem Beispiele Christi und seiner Treuen so viel anziehend Gutes, daß wir, voll des Guten, für das Böse, auch wenn dieses keine Leiden für uns hätte, weder Sinn noch Lust mehr haben, daß wir vielmehr eine heilige wirksame Scheu vor dem Bösen bekommen, die wirksam genug ist, die sinnliche Scheu des Strafgesetzes entbehrlich zu machen.

Bedenken wir nun, wie Staat und Kirche theils schon dadurch, daß sie begnadigen, theils eben hierdurch veranlaßt, auch noch auf andere Weise viel thun können, um die Bedingungen, unter welchen Gott begnadiget, herbeizuführen; und berücksichtigen wir dabei, daß Gott lieber begnadiget als straft: so können wir es der Vaterabsicht Gottes nur gemäß finden, wenn er diese Thätigkeit des Staates und der Kirche zu unsrem Besten zu fördern sucht. Wie kann er diese Thätigkeit des Staats und der Kirche aber mehr und besser fördern als dadurch, daß er keinen begnadiget, der durch seine Schuld von dem Staate oder der Kirche nicht begnadiget wird? Durch diese Maßregel bekommt das Begnadigungsamt offenbar eine große Wichtigkeit und eine heilsame Wirksamkeit, wogegen es ohne dieselbe, nämlich wenn wir ohne von Staat oder Kirche begnadigt zu werden, jedenfalls eben gut begnadigt werden könnten, nicht sehr geachtet, vielmehr gar verachtet werden würde. Es ist daher, schon bloß vernünftig betrachtet, wenigstens wahrscheinlich, daß Gott jene Maßregel wirklich befolgt. Als christlich gewiß läßt es sich von der Begna-

digung durch den Staat wohl nicht nachweisen, wohl aber von der durch die Kirche.

Was ist in dieser Hinsicht Glaube der katholischen Christenheit? Glaubt sie, es sei gleichgültig, ob man von der Kirche begnadiget werde oder nicht? Legt sie der kirchlichen Begnadigung nur in sofern ein Gewicht bei, als sie die Bedingungen einer göttlichen herbeiführt? Man kann auf jeder katholischen Kanzel ohne Anstoß sagen, daß der Ablaß, wie die kirchliche Begnadigung genannt wird, nicht jedenfalls, sondern nur dann wirksam ist, wenn er unter gewissen Bedingungen ertheilt wird, ohne welche Gott nicht begnadiget. Kann man aber auch auf irgend einer katholischen Kanzel ohne Anstoß noch hinzufügen, daß man, wenn diese Bedingungen nur daseien, jedenfalls auch ohne den kirchlichen Ablaß eben gut von Gott begnadigt werde? Letzteres würde gewiß wenigstens als etwas Neues, noch nicht Gehörtes, Aufsehn erregen, oder vielmehr dem bisher allgemein Geglaubten widersprechend gefunden werden. Es läßt sich hieran nicht zweifeln, wenn man nur bedenkt, wie die Gläubigen aller Orten und Zeiten auf den kirchlichen Ablaß großes Gewicht legten — auch seitdem noch, wo die Kirche die schweren Bußwerke nicht mehr auflegt und wo man ohne Erlassung derselben zu den h. Sacramenten zugelassen wird. Die Dienlichkeit des kirchlichen Ablasses zur Heranbringung jener Bedingungen ist nur einer wissenschaftlichen Einsicht erkennbar, sie kann daher bei der gläubigen Menge hierzu den hinreichenden Grund nicht enthalten. Das Verlangen und Streben aller Gläubigen aller Orten und Zeiten nach einer kirchlichen Begnadigung kann nur aus dem Glauben hervorgehn, daß dasjenige, was durch Schuld des Sünders von der Kirche hier auf der Erde nicht gelöset oder erlassen wird, im Himmel nicht gelöset oder erlassen werde. Auch ist ja der Ausspruch Jesu: „Was ihr binden werdet auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr lösen werdet auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein" im Munde aller Gläubigen,

und zwar in dem Sinne, daß er sich nicht bloß auf die Schuld, sondern auch auf die Strafe der Sünde bezieht, und zwar so, daß die Strafe eben sowohl wie die Schuld von Gott nicht erlassen wird, wenn sie (durch Schuld des Sünders) von der Kirche nicht erlassen wird. Dieser Glaube bekundet sich auch besonders noch dadurch, daß die Gläubigen einen Ablaß, der ihnen nicht vom Papste oder von ihrem Bischofe, sondern ohne besondere päpstliche oder bischöfliche, also ohne ächt apostolische und christliche Vollmacht von ihrem Pfarrer ertheilt wäre, nicht achten würden. Hiernach bedarf es für die Erlassung der Strafe, wenn diese in den Augen der Gläubigen Werth haben soll, eben sowohl einer apostolischen und christlichen Vollmacht, wie für die Erlassung der Schuld. Die Schuld wird aber denen, welchen sie verschuldeter Maßen nicht aus christlicher Vollmacht erlassen wird, auch von Gott nicht erlassen. Und wenn die Gläubigen von der Strafe nicht dasselbe glaubten, warum sollten sie dann bei Erlassung derselben auf diese Vollmacht so sehr Rücksicht nehmen. Diesem Glauben der katholischen Kirche entspricht auch die Lehre derselben. Die allgemeine Kirchenversammlung von Trient schließt diejenigen aus, „welche behaupten, daß der Ablaß unnütz sei, oder welche leugnen, daß die Kirche die Macht habe, einen Ablaß zu ertheilen.“ Hierdurch wird behauptet, was auch unmittelbar vorher von der Kirchenversammlung einleitend gesagt wird, daß die Kirche von Christus die Macht habe, Ablässe zu ertheilen, und daß die Ertheilung derselben dem christlichen Volke sehr heilsam sei, und daß sie deswegen (mit gänzlicher Aufhebung alles Mißbrauches) in Gebrauch bleiben sollen.

Schluß folgt.

De vita et praeceptis Ioannis Scoti Erigenae.

Pars posterior.

---

§. 1.

Naturae (s. φύσεως) nomine comprehenditur, quidquid „vel animo percipi potest, vel animi intentionem superat.“

§. 2.

I. „Prima ac summa (naturae) divisio est in ea, quae sunt, et in ea, quae non sunt.“ — (I. 1.)

Habentur autem quinque „modi“, quibus aliquid dici potest vel „esse“, vel „non esse.“

§. 3.

„Quorum primus videtur, per quem ratio suadet, omnia, quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse: quae vero per excellentiam suae naturae omnem sensum, intellectum rationemque fugiunt, iure videri non esse.“ — Hoc igitur modo dicuntur esse quaedam uniuscuiusque essentiae accidentia, — non esse vero ipsas essentias: essentiae (enim) agnoscuntur non quid sint, sed (tantum) quia sint.“ — (I, 2—3.)

§. 4.

„Secundus modus in naturarum creatarum ordinibus consideratur. Unusquisque ordo potest dici esse, et non esse. Inferioris enim affirmatio, superioris est negatio: inferioris negatio, est superioris affirmatio etc.“ — (I, 4.)

§. 5.

„Tertio modo ea, quae ex causis suis in materia formata, in temporibus et locis generata cognoscuntur, qua-

dam consuetudine dicimus esse; quae vero adhuc in ipsis naturae sinibus continentur, nec in formata materia . . apparent, eadem consuetudine dicimus non esse." (I, 5.)

§. 6.

„Quartus modus secundum philosophos non improbabiliter ea tantum vere esse dicit, quae solo intellectu comprehenduntur; quae autem locorum spatiis temporumque motibus variantur, colliguntur, solvuntur — vere dicuntur non esse." (I, 6.)

§. 7.

Quintus modus in sola natura humana a ratione conspicitur. Haec enim, quoniam divinae imaginis dignitatem, in qua proprie substitit, peccando deseruit, merito esse suum perdidit, et ideo dicitur non esse: dum vero dei gratia restaurata ad pristinum substantiae suae statum reducitur, inchoat vivere [1]." (I, 7.)

§. 8.

Videmus itaque, cavendum esse, ne illis, quae Scotus Naturae nomine comprehendit, pluribusque modis aut esse, aut non esse dici posse declarat, ullo pacto contineri existimemus res, quae vere ac proprie nullae sint dicendae, quae vere ac proprie reperiantur nusquam. Quare longe alia est ratio, cum Scotus peccata peccatorumque poenas esse negat [2]: peccata enim et poenae ei vere nulla sunt, quippe quae nisi in rerum, quae sunt, privationibus non intelligantur [3].

§. 9.

II. Iam vero alia est multoque gravior Naturae divisio.

---

1) Reducetur videlicet aliquando, quodcunque est hominum (et cum hominibus etiam reliqua „visibilium rerum natura") substantialiter in substantiam divinam. Quod infra latius exponemus.

2) cf. Sup. cap. IV. not. 28 seqq.

3) cf. de div. nat. I, 3. —

„Quae divisio videtur quatuor species recipere: quarum prima est, quae creat et non creatur, secunda, quae creatur et creat, tertia, quae creatur et non creat, quarta, quae nec creat nec creatur. Harum quatuor binae inter se opponuntur: nam tertia opponitur primae, quarta secundae. Sed quarta inter impossibilia ponitur, cuius differentia est, non posse esse. — „Multum" (discipulus infit) me movet quarta species, nam de aliis tribus nullo modo haesitare ausim, cum prima in causa omnium, quae sunt et, quae non sunt intelligatur, secunda vero in primordialibus causis, tertia in his, quae in generatione temporibusque ac locis cognoscuntur [4]). Atque de singulis disputari subtilius necessarium est." (I, 1, II, 1.)

§. 10.

A. „Prima igitur Naturae species visa est ea, quae creat et non creatur." —

„Haec de solo deo recte praedicatur: hic enim solus omnia creans, solus sine principio esse intelligitur, quia principalis causa omnium, quae ex ipso et per ipsum facta sunt, solus est. — Ac per hoc et omnium, quae ex ipso sunt, finis est: ipsum enim omnia appetunt. Principium est, quia ex ipso sunt omnia, quae essentiam participant; finis est, quia ad ipsum moventur omnia, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia." — (I, 12.)

---

4) Quarta illa naturae species ita «inter impossibilia ponitur» —, ut non sit quoddan per se «subsistens» quartumque a tribus illis diversum. Docebimus autem infra, quartam nostram naturae speciem esse unam eandemque cum specie prima, ipsum deum. Deus enim, quoniam ex se eduxit, quaecunque rerum creatarum ambitu continentur, dicitur Natura non creata creans, quoniam autem aliquando omnia illa in se reducta comprehendet, nihil amplius ex se educens, Natura appellatur non creata non creans. Cf. II, 2; III, 23.

§. 11.

„Ex essentia eorum, quae sunt, ex mirabili rerum ordine, ex motu omnium stabili theologi recte intellexerunt, Naturam creatricem et esse, et sapere, et vivere. Ac per hoc inquisitores veritatis tradiderunt, per essentiam intelligi Patrem, per sapientiam Filium, per vitam Spiritum Sanctum. Itaque trinitatem docuerunt esse in unitate. — Unam omnium causam dixerunt unitatem. Huius autem, mirabili eam multiplicitate contuentes, tres substantias [5]) intellexere: ingenitam, genitam, procedentem. Habitum (s. relationem) ingenitae ad genitam nominaverunt Patrem, habitum genitae ad ingenitam dixerunt Filium, habitum procedentis ad ingenitam genitamque appellaverunt Spiritum Sanctum. Ita Abraham est nomen substantiae (s. personae) et Isaac est nomen substantiae: illius habitus ad hunc dicitur pater, huius habitus ad illum vocatur filius." — (I, 14.)

§. 14.

De processione spiritus sancti Scotus multo magis Graecorum sententiae favet, quam Latinorum. Ait igitur, quemadmodum dicatur, una essentia divina in tribus substantiis etc., ita (cum essentia divina sit omnium causa) etiam dici posse, unam causam in tribus causis. Iam vero, cum nullibi in rerum natura ex duabus causis fiat una, se non videre, quo pacto ex patre et filio (duabus causis) procedere possit spiritus sanctus (una causa [6]). Quodsi

---

5) Lib. II, 29 scribit: «Una essentia in tribus substantiis et tres substantiae in una essentia — vel secundum usum Romanae linguae: una substantia in tribus personis, et tres personae in una substantia.» Cf. II, 23, 34.

6) Quam haec concludendi ratio nulla sit, Scotus ipse animadvertisse videtur: iis autem, qui reprehendant, ita respondet, sola rerum natura duce ad numinis divini sanctaeque trinitatis intelligentiam perveniri! Cf. II, 31 sub fin. Habetur praeterea apud Scotum in doctrina de s. trinitate

dicas, ideo spiritum sanctum de patre filioque procedere, quod per filium de patre procedat, in hoc vix quidquam esse, cum filius et ipse causam suam habeat patrem. (II, 19; II, 30—35.) Neque tamen recusare audet, quominus credat, spiritum de patre filioque procedere: nam sanctos patres Latinos „rationabiliter", si quis eos hac de re interrogasset, sibi „responsuros" videri, et sacrae scripturae forsitan auctoritate posse defendi. (II, 33.)

§. 13.

„Num decem categoriae vere ac proprie de numine divino possint praedicari, difficile est dictu. Est autem in hac quaestione usui theologia ἀποφατικὴ et καταφατικὴ, quarum illa negat, haec affirmat — esse divinam substantiam hoc vel illud eorum, quae sunt, velut essentiam, bonitatem, solem, stellam, aquam, leonem, ursum etc. Videntur haec esse inter se contraria, sed, cum circa divinam versentur substantiam, omnino consentiunt. Namque καταφατική non ait, divinam substantiam esse illud proprie sed (per Metaphoram) ita posse appellari; ἀποφατικὴ vero contendit, substantiam divinam nec vere illud esse, nec proprie ita vocari.

Quas quidem theologias pulcherrime a S. Dionysio Areopagita sibi suppeditatas, Erigena immortaliter gaudet. (I, 14, 16, 78 cet. cet. Praef. ad Maximi ambigua — Gale. app. p. IV.) Longa autem oratione persequitur, nullam esse inter decem illas categorias Aristotelicas, quam vere ac proprie de deo possis praedicare: simul harum aliquam de ipso affirmaverit καταφατική, continuo eam negari ἀποφατικῇ. (I, 17—80.)

---

etiam hoc, ne quis putet, «filium ex essentia patris natum, aut spiritum sanctum ex essentia patris procedere, cum ex persona patris natus sit filius, ex persona patris procedat spriritus sanctus: dici enim, ex patre natum filium, ex patre procedere spiritum, neque tamen substantiam sed solam personam patri esse propriam.» (II, 34.) —

§. 14.

„Deus, quod ipsi oppositum sit, non habet [7]). Quum vero essentiae opponatur nihil, bonitati autem malitia etc., deus non est essentia, bonitas etc., sed plus, quam essentia (superessentialis), plus, quam bonitas (superbonus) etc. — Omnia, quae adiectis particulis super, plus-quam de deo praedicantur, duas illas theologias comprehendunt: in pronunciatione est forma *καταφατικῆς*, in intellectu autem *ἀποφατικῆς* virtus. (I, 16.)

§. 15.

„Patet igitur ex iis, quae supra proposuimus, deum humanae mentis acie prorsus fere esse inaccessum. Verum ipse semet ipsum cognoscit. Est quidem omnino dicendum: „nescire deum, se quid esse", „deum non in aliquo se cognoscere" et quae sunt generis eiusdem, at haec est vera virtus illius, quae in deo est, cognoscendi facultatis. Revera enim deus non est quid, non est in aliquo h. e. non est certum aliquid, non habetur et circumscribitur in aliquo — eorum, quae sunt et rerum creatarum numero comprehenduntur." (II, 28—29.)

Sin vero quaesieris, qua ratione deus, quae cognoscit, cognoscere existimari debeat, respondebitur: „quod nec sensibilia per sensum, nec intelligibilia per intellectum, nec sensibilia per intellectum, nec intelligibilia per sensum, sed omnia in — aeternis suis rationibus contemplatur." — (Prooem. ad interpret. Ambb. s. Max. ap. Gale. app. p. IV.; de div. nat. II, 20, 28; V, 27.) „Aeternae illae rationes" sunt „ideae" —, quas vocant: omnium rerum, quae deus erat facturus „exemplaria principalia." Hae sunt rerum tantum substantialium, et ipsae quoque res substantiales. (cf. inf. §. 23— §. 30.) — Hinc Scotus suo iure etiam hoc contendit: „Divina scientia est rerum om-

7) cf. inf. §. 18—20. —

nium, quae sunt, causa" — „quorum deus causa non est, ea nescit" — „rerum, quae sunt, cognitio" (videlicet in deo) „est veraciter res eae, quae sunt." — (II, 20, 28; V, 27; III, 4. Deinde cf. eiusd. de praed. sup. cap. IV.)

§. 16.

„Cum nulla categoria proprie de deo praedicatur, tum neque nona in eum cadit, *πράττειν*. Dicitur autem deus creasse. Sed creare et esse in deo unum idemque sunt habenda. Deus non erat, priusqum omnia faceret. Coaeternum est deo suum facere et coessentiale. Deus et suum facere h. e. sua actio sunt unum simplex et individuum: nam deus, qui est innumerabilis, numerum in se non recipit. — Cum ergo audimus, deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam deum in omnibus esse h. e. essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est. Nihil enim eorum, quae sunt, per se ipsum vere est; quodcunque autem in eo vere intelligitur, participatione ipsius unius, qui solus per se ipsum est, vere (esse) accipit". — (I, 74.)

§. 17.

Atque hic ipse Scoti locus percommodum nobis transitum parat ad aliam quandam de creatrice eius Natura disputationem.

Nil igitur hoc loco videtur apertius! — Oculis cerni dixeris horrendum pantheismi monstrum! Expressis verbis scriptum est, creatricem Naturam, quam deum appellari diximus, ita esse in omnibus rebus, quas fecit, ut ea ipsa sit sola ac vera harum rerum essentia. Atque eadem prorsus ratione Erigenam saepissime locutum invenimus. Velut in primo de nat. (cap. 73): „Fieri", inquit, „aestimatur deus in creaturis suis universaliter, dum in eis non solum intelligitur esse, sine quo esse non possunt, sed et eorum essentia sit". — Et ibidem (cap. 3.): „Deus namque omnium essentia est, qui solus vere est". Neque non

animadvertendum est, ultimo hocce loco eam ipsam rem, quam essentiam Scotus vocat, etiam substantiae nomine ab eo appellari, nec non satis accurate ita describi, ut vere ac proprie substantiam agnoscere coacti simus. In secundo de div. nat. (cap. 2.): „Quid", ait, „si creaturam creatori adiunxeris — ita ut nihil aliud in ea intelligas praeter ipsum, qui solus vere est? — Nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a se ipso solus per se ipsum subsistit. Num negabis, creatorem et creaturam unum esse? — Non facile: huic enim resistere ridiculosum videtur"!

§. 18.

Huc item est referendum, quod Noster (sup. §. 14.) affirmat, deo nihil prorsus opponi, qua re fiat, ut, cum „essentiae" opponatur „nihilum", deus non sit essentia, sed plus, quam essentia sive supperessentialis. Nam si non est, quod deo opponatur, hoc certe concedendum arbitramur, nihil esse praeter deum h. e. deum esse, quidquid est. Hac autem re missa sequamur consectarium illud, quod Scotus ipse proposuit, deum, quum „essentiae" opponatur „nihilum," non essentiam, sed plus, quam essentiam esse sive supperessentialem. Haec igitur superessentialitas propterea de numine divino praedicatur[8]), quod supra illam „essentiam," cui opponitur „nihilum" (sup. §. 8.), ita quodammodo sit constitutum, ut ipsum sit quasi tertium quoddam, quo illa, quae inter se sunt opposita, simul com-

8) Quamquam aliis locis etiam aliis de causis numen divinum dicitur superessentiale, velut ideo, quod supra omnia illustriorem quasi essentiae locum obtineat, quod «omnium essentiarum fons sit» — et quae sunt generis eiusdem. Sed nunc non est his locus. Illas autem explicationes huic nostrae, quam hoc loco proponimus, nihil reluctari, infra (§. 22.) declarabimus. —

prehendantur, efficiantur „concordique," ut ita dicamus, „pace ligentur." Sunt enim apud Scotum haec: „Fides catholica ac vera ratio fatetur, deum esse infinitum, et plus, quam infinitum (infinitas enim infinitorum est), et simplicem, et plus, quam simplicem (omnium enim simplicium simplicitas est). Et cum ipso nihil esse credit vel intelligit; quoniam ipse est ambitus omnium, quae sunt, et quae non sunt, et quae esse possunt, et quae esse non possunt, et quae ei contraria seu opposita videntur esse, ut non dicam similia et dissimilia. Est ipse similium similitudo et dissimilium dissimilitudo oppositorumque oppositio et contrariorum contrarietas. Haec enim pulchra ineffabilique harmonia in una concordia colligit atque componit 9). (I, 74.) — Deinde ad hanc ipsam illius, quam Erigena statuit, divinae superessentialitatis explicationem id quoque pertinet, quod saepius (I, 3, 73.): „Esse omnium," ait, „est superesse divinitatis."

Atque propter rei magnitudinem hunc quoque locum adiiciamus: „Nemo est, qui non continuo exclamet, causam totius universitatis creatricem supernaturalem esse et superessentialem et supra omnia, quae omni sensu percipiuntur, dum sit horum omnium principium causale et medium implens essentiale et finis consummans — et ambitus omnia, quae sunt et quae non sunt circumscribens." (III, 1.).

§. 19.

Deus igitur hicce superessentialis ita quasi supra omnia, quae sunt, quae cogitantur, quae mentis aciem effugiunt, est constitutus, ut ea cuncta, tanquam universitatis quoddam corpus sua essentia complectatur, — sua essen-

9) Optimo igitur iure de Scoto dictum putamus illud Schlueteri (p. XIII.): «Doctus Hegelius dialectico, ut hoc verbo utamur, monismo suo (perquam) multifarie Erigenae memoriae affert.« —

tia impleat, sua essentia efficiat. Itaque tantum abest, ut Scotus, quum Aristotelicam essentiae categoriam, utpote cui oppositum sit nihilum, cum deus, quod ipsi opponatur, non habeat, de numine suo divino proprie praedicari negat [10]), idcirco rerum universitatis essentiam de ipso tollat, ut eam diserte ipsi relinquat, atque adeo plane ac diserte tribuat.

§. 20.

At occurrent nobis, quicunque attenderunt, eo, quod Erigena deum s. Naturam non creatam creantem, quum ab initio quatuor Naturae species constitueret, item Naturae speciem esse dixerit, atque adeo tertiae Naturae speciei, Naturae creatae non creanti ex diametro, ut aiunt, opposuerit. Satisfaciat iis ipse Erigena. Is igitur de Natura non creata creante, prima illa Naturae specie s. forma „si rite“, ait, „species vel forma dicenda est prima omnium causa, quae superat omnem formam et speciem, dum sit formarum et specierum omnium informe principium. Informe autem principium propterea Deum dicimus, ne quis eum formarum numero aestimet censeri, dum sit formarum omnium causa. Ipsum etenim omne formatum appetit [11]), cum sit per se ipsum infinitus et plus, quam infinitus: est enim infinitas omnium infinitatum.“ (II, 1.)

§. 21.

Itaque, ut arbitramur, in promptu est, nullam ex Scoti sententia in hac rerum universitate substantiam reperiri, praeter substantiam Naturae creatricis divinae, neque quidquam, ut ipse (II, 2.) ait, „extra illam vere essentiale

10) Hanc etiam propterea de deo praedicari negat, quod deus non «sit» certa quaedam atque definita substantia, quae hic vel illic „in creatarum substantiarum numero reperiatur.“ — cf. sup, §. 15.; II, 28—29.

11) H. e., ut nobis quidem videtur, „omne formatum (ut ex eo processit, ita et) „essentiam eius participat“ — substantialiterque cum eo cohaeret. Cf. I, 12—13. 74.; III, 1, 3—4.

dici!" — Quodsi quis hac de re etiam nunc dubitet, huic firmissime persuasum iri speramus, quum de reliquis Naturae formis disputabitur.

§. 22.

Nihilominus tamen res nostra postulare videtur, ut iam uunc, quae non nemini [12]) hac in causa Erigeniana fucum fecisse videmus, quantum in praesentia fieri potest, declarare atque diluere conemur. Sunt omnino complures loci in libris de div. naturae, ubi Erigena, communi fortasse hominum sensu inserviens, ita scripsit, quasi deum habeat ab hoc universo separatum [13]). Legimus enim cum alia, tum haec: „Ipse deus in se ipso ultra omnem creaturam — nullo intellectu comprehenditur" — (I, 3, 7 etc.) Legimus adeo (II, 1 etc.): „Creaturam dei nomine (per metaphorum) posse appellari, propterea quod a deo facta sit [14])." — Quae quibus facile refelli queant, sigillatim commemorare nolumus: hoc unum dicimus, ex ipsa Erigenae philosophia sponte sequi, potuisse eum tam haec docere, quam quae eum supra (§. 16—21.) docentem audivimus. Est autem philosophia ista, id quod infra pluribus demonstrabitur, fere haec: Deus pater, Natura non creata creans, usque ab aeternitate in filio suo unigenito creavit h. e. ex sua substantia substantialiter emisit — Naturam creatam creantem, omnium rerum, quaecunque universitatis corpore comprehenduntur „causas primordiales," h. e. „ideas," „exempla principalia." — Has deinde causas primordiales idem deus pater per Spiritum sanctum in ipsarum effectus, Naturam creatam non creantem, hanc totam rerum universitatem, „divisit atque multiplicavit," ita ut neque de propria sua sede, quam usque ab omni

---

12) cf. Schluet. p. XVIII. seqq.

13) cf. Schluet. l. l.

14) Hos locos respicere debuerat Schluet. (p. XIX.): certe enim ea ad Scotum excusandum protulisset, quae longe fuissent dictu speciosiora. —

aeternitate in ipso deo obtinuere, deiicerentur, et sola illarum participatione substantiali — sit id ipsum, quod in hac rerum universitate vere ac proprie esse dicatur, omnium rerum essentia, substantia. Postremo Natura creata non creans, per creatam creantem ex non creata creante substantialiter evoluta, eandem viam remensa, substantialiter in non creatam creantem revolvetur [15]).

Habet igitur Scotus neque ullam prorsus in ulla re substantiam, nisi substantiam divinam, et deum ab iis, quae creavit, quasi separatum atque seiunctum.

Quae cum ita sint, nos quidem profecto non videmus, qua ratione fiat, ut, qui paulo attentius rem tractaverit, simulatque Erigena, communi forsitan loquendi usu serviens, ita fuit locutus, quasi deum habeat a creatis rebus diversum, continuo offendi sibi videatur, Scotumque, ab antiquis temporibus pantheismi accusatum, non modo absolvendum, verum etiam omni honorum genere, „quum amussim veritatis non sit transgressus," censeat mactandum atque augendum. Neque hercule Schlueterus, dum hac ratione, ut nunc a nobis est exposita, ipsum Scoti philosophiam perspicere studuisset, tam frustra eo excusando atque defendendo esset conatus. Verum infra pluribus

---

15) „Siquidem," Scotus (lib. III, cap. 4.) ait, „ex fonte totum flumen principaliter manat, et per eius alveum aqua, quae primo surgit in fonte, semper ac sine ulla intermissione defunditur: sic divina bonitas et essentia et vita et sapientia et omnia, quae in fonte omnium" (h. e. in deo [cf. IV, 1]) sunt, primo in primordiales causas defluunt, et eas esse faciunt; deinde per primordiales causas in earum effectus ineffacili modo per convenientes sibi universitatis ordines decurrunt, per superiora semper ad inferiora defluentia, iterumque per secretissimos naturae poros occultissimo meatu ad fontem suum redeunt." Quamquam autem hac ratione fit in omnibus omnia Deus, tamen super omnia esse non disinit." (III, 20.)

etiam ipsi erit occurendum. Atque de Natura non creata creante satis est dictum.

§. 23.

B. „Altera Naturae species est ea, quae creatur et creat.“

Haec non nisi in primordialibus causis rerum, ut aestimatur, intelligenda est. Ipsae primordiales rerum causae a Graecis πρωτότυπα h. e. primordialia exempla, vel προορίσματα h. e. praedestinationes, item θεῖα θελήματα h. e. divinae voluntates, vel etiam ἰδέαι h. e. species s. formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt, solent vocari [16]). — Nec immerito sic appellantur, quoniam pater h. e. principium omnium — in verbo suo, unigenito videlicet filio, omnium rerum rationes, quas faciendas esse voluit, priusquam res fierent, praeformavit.“ — (II, 2, 36.)

§. 24.

„Causae igitur primordiales, quum non quarundam, sed omnium visibilium invisibiliumque rerum causae sint, numero careant, necesse est. — Quamquam autem neque certum

---

16) Quum Erigena Platonicorum doctrinam de ideis in hac sua de causis primordialibus disputatione referat, vel maxime operae pretium fecisse videmur, si hoc, quo nunc sumus, loco, quid proprie fuerit idea Platonica, paucis monuerimus. Utamur Bruckeri verbis. Is igitur in „hist. crit. phil. tom. III. p. 905. haec habet: „Platoni idea non est illa, quae ex contemplatione obiectorum singularium exsurgit, notio universalis, reique alicuius generalis conceptus — — sed ideae sunt illi essentialia rerum omnium singularium exemplaria, ἀυτοουσίᾳ gaudentia, ad quorum naturam indolemque res singulares formatae sunt, et quae his rebus veram, certam stabilemque essentiam largiuntur. — Hae ideae ex divina mente oriuntur inque ea radicantur, sua autem propria gaudent substantia.“ —

ordinem habent, ita ut quaevis ex ipsarum numero prima esse possit, S. tamen Dionysius iure, ut videtur, has decem primas constituit: Per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsam ratio, per se ipsam intelligentia, per se ipsam sapientia, per se ipsam virtus, per se (ipsam) beatitudo, per se ipsam veritas, per se ipsam aeternitas [17]) Atque ita inter causas primordiales, quas rerum omnium principia divini sapientes appellant, sunt omnes virtutes ac rationes [18]), quas semel et simul Pater fecit in Filio, et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum texitur, h. e., ab intellectuali creatura, quae deo post deum est proxima, usque ad extremum rerum omnium ordinem, quo corpora continentur.“ (III, 14, 1; II, 36.)

§. 25.

„Visibilium rerum causis primordialibus est eximia subtilitas, ineffabilis naturae simplicitas eaque obscuritas, quae nullo coloris lumine, nulla formarum discretione sit declarata: intellectualis vero essentiae causae primordiales habent incomprehensibilem altitudinem, infinitam sui per omnia diffusionem, quae nullo percipitur sensu, nullo comprehenditur intellectu, praeque ineffabilis suae puritatis excellentia tenebrarum nomine meruerunt appellari. — Ex effectibus h. e. ex processionibus in genera formasque sensibiles atque intelligibiles cognoscuntur, quia sunt, non tamen intelliguntur, quid sunt.“ (II, 17, 20.)

§. 26.

„Si quis nosse velit, utrum principalia illa exempla se ipsa intelligant, priusquam in res, quarum causae sunt,

---

17) Haec ideo per se esse dicuntur, quod „unius universorum causae participationes sunt, neque ulla creatura inter ipsas et unam omnium causam interposita est.“ — (II, 36; III, 1.)

18) Quae verba ab Hiortio vertuntur (p. 70.) „alle thätigen, lebendigen Begriffe.“ —

profluant, necne, huic breviter respondendum, Deum in sapientia sua[19]) — eas fecisse, quo fiat, ut non solum se ipsa cognoscant, sed etiam rerum, quarum principia sunt, notitiam habeant. Non enim credendum est, in divina sapientia aliquid insipiens et se ipsum ignorans conditum fuisse.“ (II, 18, 20; V, 24.)

§. 27.

„Fuerunt autem causae illae primordiales usque ab omni aeternitate. Sunt quidem factae, verum ita, ut neque aeternitas earum facturam, neque factura earum aeternitatem praecedat. — Nascente enim Filio ex Patre (id quod usque ab omni aeternitate factum est) factae sunt praedestinationes substantiales (h. e. causae primordiales) in verbo Dei. Causas siquidem primordiales Patri et Filio coaeternas esse credimus. (III, 16; II, 20—21.)

Sed Scotus, etsi his locis diserte dixit, causas primord. patri filioque esse „coaeternas,“ tamen aliis locis contendit, ipsas non omnino his esse „coaeternas.“ — „Ideo (enim),“ ait, „causas primord. deo dicimus coaeternas, quia semper in deo sine ullo temporali principio subsistunt, ideo ipsi non coaeternas, quia non a se ipsis, sed a suo creatore incipiunt esse, ipse vero creator nullo modo incipit esse.“ — Est autem hac illius rei explicatione magis etiam miranda ratio quaedam, quae huic ipsi explicationi est adiecta: „Si in ipsa causa causarum omnium, in s. trinitate, quaedam intelligitur processio — deitas enim gignens et mittens praecedit genitam et procedentem, dum sit una et inseparabilis deitas — non mirum est, aut incredibile, causarum omnium causam praecedere ea, quorum causa est.“ — (de div. nat. II, 21; III, 5 seqq.) — „Quamquam autem capi nequit, quomodo causae primordiales et factae et aeternae possint esse, res tamen illustratur exemplo

---

19) H. e. in filio suo unigenito. Cf. sup. §. 12.; de div. II, 22.

numerorum, qui simul aeterni sunt et facti: aeterni in monade, facti in monadis multiplicatione.“ (III, 11 seqq.) —

§. 28.

Viva igitur illa (sup. §. 26.) omnium virtutum rationumque, quibus rerum naturae universitas efficitur, exempla principalia, quas primordiales causas appellavimus (§. 23—24.), non solum deo sunt coaeterna, (§. 27.) verum etiam usque ab omni aeternitate cum deo coniuncta atque adeo in ipso deo fuere. Namque a deo patre, summo omnium rerum principio, in filio unigenito, creata s. condita s. facta sunt, ut semper „in ipso substiterint“ — (§. 23—24; §. 26—27.). — Quomodo autem causae primordiales in verbo dei unigenito conditae sint, „omnes superat intellectus, solique verbo, in quo sunt conditae, cognitum est.“ (III, 16—17.) — Nihilominus Erigena alio quodam loco scribit:“ Siquidem ex fonte flumen principaliter manat, et per eius alveum aqua, quae surgit in fonte, defunditur: sic divina bonitas et essentia et vita et sapientia et omnia, quae in fonte omnium (h. e. in deo [cf. IV, 1.]) sunt, in primordiales causas defluunt, et eas esse faciunt.“ — (III, 4.)

§. 29.

Atque haec ipsa verba aperte declarant etiam illud, causas primordiales esse rerum exempla substantialia, quae substantialiter ex divina fluxere substantia eiusdemque cum ipso deo sunt essentiae. Quod Scotus satis constanter tradit. Legimus cum multa alia, tum haec: „Dicit sacra scriptura „„in principio fecit deus coelum et terram““ — h. e. Deus pater in deo filio universitatem totius creaturae visibilis et invisibilis condidit; et quid in principio suo, in verbo suo, in filio suo unigenito pater conderet, quod ipse filius [20]) non esset —? Alioquin non in ipso condi-

20) Quod non esset „ipsi filio consubstantiale.“ cf. III, 17.; II, 20. seqq.; III, 8—9.; praecipue V, 24. seqq.

derit. Aut quomodo pateretur, fieri in se verbum[21], quod sibi consubstantiale non esset? Non enim lux sinit in se tenebras, nec veritas in se recipit figmentum.“ (III, 17.) Habetur deinde (III, 1.) hoc: „In omnibus causis primordialibus uniformiter haec regula observatur, quod per se ipsas participationes principales sunt unius omnium causae, quae Deus est.“ (cf. II, 36.) Quid autem ista „participatio“ proprie sibi velit, pluribus (III, 3.) ab Erigena explicatur, quorum summam ita propositam invenimus: „Hinc facillime datur intelligi, nihil aliud esse participationem, nisi ex superiori essentia secundae post eam essentiae derivationem.

Ita igitur causae primordiales unius omnium causae, quae Deus est, sunt participationes, ut „earum essentia ex huius essentia sit derivata“ h. e. „tanquam aqua ex fonte profluxerit“ (cf. III, 3—5.). —

§. 30.

Neque tamen hoc loco praetereunda videtur illa Schlueteri opinio[22], plane errasse I. Goerresium[23], quum ita scriberet, Naturam creatam creantem, quam Erigena statuat, esse filium dei unigenitum. Uterque errore ductus est: Schlueterus maiore, quam Goerresius. Nam Scoti sententia haec est. Deus pater usque ab aeternitate genuit sibi filium suum unigenitum (cf. sup. §. 11.). Deinde pater, item usque ab aeternitate, in hoc filio suo creavit (h. e. ex substantia sua substantialiter emisit) totius rerum universitatis causas primordiales, exempla principalia, quae eiusdem plane cum filio substantiae sunt, quorumque complexio Naturam efficit creatam creantem (§. 23—29.). Itaque Natura creata creans, universale quasi totius condendae universitatis exemplum principale, non solum in filio

21) H. e. causarum primordialium complexionem sive Naturam creatam creantem. cf. §. 30. —

22) cf. p. XVIII. seq. —

23) cf. Christl. Mystik, vol. I, p. 243—244. —

dei unigenito continetur, verum etiam eiusdem cum ipso est substantiae. Potuit igitur Scotus iure quodammodo, quae Goerresius dicit, pro philosophiae suae decretis, revera docere.

Itaque factum est, ut contenderet (III, 9.), „ipsum Verbum (h. e. filium dei) et multiplicem totius conditae universitatis rationem principalissimam (h. e. Naturam creatam creantem) esse unum et id ipsum.“ Atque est, ubi maiore etiam nisu rem gesserit. Affirmat enim (III,20—21.) confidentissime etiam hoc: „filium dei“ (non genitum, sed) „creatum, in creaturarum numero factum.“ —

Verum enimvero, cum alias satis constanter doceantur ea, quae supra explicavimus, neque quemquam fugere possit, Scotum his locis (III, 9 et praecipue III, 20—21.) aliam quandam rem probandi studio fuisse abreptum, nos quidem illa, filium „dei cum Natura creata creante unum esse et id ipsum,“ — „filium dei esse creatum,“ non omnino ad vivum existimamus resecanda.

§. 31.

C. Venimus nunc ad „tertiam Naturae speciem, quae creatur, et non creat.“ —

„Haec species in iis rebus intelligitur, quae in generatione temporibusque ac locis cognoscuntur h. e. in primordialium causarum effectibus extremis.“ (I, 1; IV, 1.)

§. 32.

Causae igitur primordiales, rerum omnium, quae Natura creata non creante comprehenduntur, exempla principalia, quas deus usque ab omni aeternitate in filio suo condiderat, semper in eodem unigenito dei filio substiterunt. (§. 23—30; III, 8—9.) „Dum autem in principio omnium, in verbo dei unigenito, substitutae intelliguntur, unum sunt et simplices, nulloque cognito ordine definitae aut segregatae. Hoc in effectibus suis patiuntur. Dum enim in effectus suos, in infinitum multiplicatos, procedunt sive profluunt, numerosam ordinatamque sui pluralitatem

recipiunt. — Res clarius elucescit intuentibus circulum atque lineas ex centro ad eum ductas. Omnes enim lineae in centro unum sunt, nec ullo modo separatae: dum vero ex centro protenduntur, spatia, quibus segregantur, crescere incipiunt donec ad extremum circulum perveniant, ubi latissima sua diastemata mensurantur.“ — (III, 1 seqq.)

§. 23.

Deinde una omnium causa, deus, causas primordiales, quemadmodum in filio suo condidit, ita per Spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multiplicat. Ait sacra scriptura: „Et Spiritus dei ferebatur super aquas.“ Huius rei facillimus occurrit intellectus, si, ut Syrum quendam transtulisse ferunt, legatur: „Et Spiritus dei fovebat aquas.“ Spiritus enim sanctus causarum primordialium aquas, ut in ea, quorum causa sunt, profluerent, fovebat i. e. divini amoris fotu nutriebat. Ad hoc namque, ova ab alitibus foventur, ut intima invisibilisque vis seminum, quae in iis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines erumpat.“ (II, 36, 19—22.)

§. 34.

„Haec autem unius omnium causae, quae deus est, in omnia, quae sunt, per causas primordiales divisio atque multiplicatio ita fit, ut per generalem omnium essentiam primo, deinceps per genera generalissima, deinde per genera generaliora, inde per species specialiores usque ad species specialissimas per differentias proprietatesque descendat.“ (III, 3—4; II, 2; praef. ad Max. ambb. op. Gal. app. p. III.)

§. 35.

„Hinc quaecunque ab uno omnium principio per naturales descensiones usque ad extremitatem totius naturae, qua corpora continentur, sunt constituta, unum illud omnium principium, unum omnium fontem participant. — Est enim participatio nihil aliud nisi ex superiori essentia

derivatio, et ab ea, quae primum habet esse, secundae, ut sit, distributio.“ (III, 3.) — „Causae primordiales, inter quas et rerum omnium causam nulla creatura interposita est, immediate unam illam omnium causam participant; ipsae a reliquis rerum ordinibus, prout harum causae sunt, participantur. Nam quaecunque bona sunt, sunt participationes per se ipsam bonitatis; quaecunque essentiam habent, sunt participationes per se ipsam essentiae; quaecunque vivunt, sunt participationes per se ipsam vitae“ — atque ita porro de caeteris principiis (cf. §. 24.) eodem modo intelligere, non alienum est a veritate. — (III, 3—4; II, 36; III, 1.)

§. 36.

„Quemadmodum autem causae primordiales sola unius omnium rerum causae, ex qua fluxerunt, participatione sunt atque subsistunt, ita omnes post eas rerum ordines, qui ex illis manaverunt, sola illarum participatione sunt atque subsistunt.“ (II, 36; III, 1, 8—9, 3—4, 20.) —

Hisce locis expresse dixeris doceri, ipsas omnium rerum, quibus hoc universum efficitur, substantias de primordialium causarum sede, quae est in filio dei, in hoc universum, retenta tantummodo simul illa sede, descendisse: quod aliis locis expressius etiam docetur (cf. III, 4, 25; inf. §. 38.). At libro quinto (cap. XIV seq.) haec legimus: „Ut ipsae causae primordiales non deserunt sapientiam (i. e. Verbum dei), sic ipsae substantiae non deserunt causas, sed in eis semper subsistunt: ut causae extra substantiam nesciunt esse, sic substantiae extra causas non possunt fluere. Restat itaque, de qualitatibus substantiarum (qualitates autem dico, sicut solent sapientes omnia, quae substantiis accidunt, appellare, quia mutabiles sunt, et circa substantias suas volvuntur) hunc mundum fabricatum compactumque fuisse. — Nec sic tamen praedictas substantias, substantiarum qualitates suas substantias, circa quas volvuntur, omnino deserere, et in materiem sensibilis mundi convenire arbitramur; sed mirabili et ineffabili modo,

soli fabricatori illius cognito, et circa suas substantias, quibus inseparabiliter adhaerent, semper permanent, et hunc mundum modo quodam intelligibili compositionibus suis perficiunt atque componunt."

Et item libro quinto (cap. XXV.): „Omnia, quae locis temporalibusque variantur, corporeisque sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vere existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt. Cuius rationis exemplum est vox eiusque imago, quae ἠχὼ vocatur, seu corpora ipsorumque umbrae: quae cuncta non res, sed falsae rerum imagines probantur esse." —

Nos vero, quum Erigena paucioribus tantum locis hunc in modum locutus sit, illam potissimum sententiam, quam alias ubique exprimere videtur, nobis sequendam esse putavimus. Satis autem erit, hanc alteram a nobis non esse neglectam. (cf. inf. §. 64.) —

§. 37.

Quibus expositis luce, ut arbitramur, clarius est, quae Scotus noster et de origine et de substantia Naturae creatae non creantis, quo nomine hanc rerum universitatem appellat, in libris de div. Naturae docuerit. Nam, si quis alius, emanativum, quod vocant, systema expressit. Quum vero nostra aetate fuerint, qui, opinantes fortasse, illam non fuisse veram Scoti sententiam, vix aut ne vix quidem dubitarent, quin Scoti ratio omnino sana atque integra esset, neque ullo pacto pantheismi, quem appellant, accusanda [24]) huic disputationi nostrae unum praeterea et alterum ex libris de div. Naturae locum adiiciemus, unde apertius etiam, si fieri possit, huius doctrinae Erigenianae indoles pernoscatur. Deinde videbimus, hanc ipsam et veram esse librorum de div. Naturae sententiam.

§. 38.

I. „De his, qui de eo nihilo, quod totius essentiae

---

24) cf. Schlueteri praef. p. VI seqq.

negationem significat vel habitudinis eius privationem vel absentiam — mundum factum fuisse arbitrantur, quid dicam ignoro: non enim video, quare non considerant," quae vel maxime sunt consideranda. (III, 22.)

Ac nostris ita verbis Scoti verba clausimus, propterea quod, quae ipse illis addidit, exscribere non potuimus. Namque per densissimam nugarum silvam semet ipsum circumvolutando tanquam insanos vexat atque exagitat illos, quibus iis verbis, quae modo integra exscripsimus, bellum indixit. — Quam ipse de illo nihilo, quae sit certa quaedam materia, ex qua deus mundum composuerit, unam ac solam sequatur sententiam, plurimis versibus explicat (III, 19—23.), quorum summa haec est: „Eo nomine, quod est nihilum, ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis (s. naturae) inaccessibilemque claritatem, omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam (superessentialis est enim et supernaturalis) significamus, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit" (cf. sup. §. 1—8.), „in nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit." Item (III, 17.): „Ipsa materies," ait, „de qua legitur deus mundum fecisse, ab ipso et in ipso est, et ipse in ea est, quantum intelligitur ea esse: non enim indiget deus alterius materiae, quae ipse non sit, in qua se ipsum facit; alioquin impotens videretur et in se ipso imperfectus." —

II. „(Deus est) causa creatrix existentium et non existentium omnium, a nullo creata, unum principium, una origo, unus et universalis universorum fons, a nullo manans, dum ab eo manant omnia." — (IV, 1.)

III. „Ipse deus omnium est factor et in omnibus factus, et dum super omnia quaeritur, in nulla invenitur essentia; nondum enim est esse: dum vero in omnibus intelligitur, nil in iis, nisi solus ipse subsistit, et neque est

hoc, hoc autem non, sed omnia est: proinde ex superessentialitate suae naturae, in qua dicitur non esse, primum descendens in primordialibus (causis) a se ipso creatur, et fit principium omnis essentiae, omnis vitae, omnis intelligentiae, et omnium, quae in primordialibus causis considerat gnostica theoria: deinde ex primordialibus causis (quae medietatem quandam inter deum et creaturam obtinent, h. e. inter illam ineffabilem superessentialitatem super omnem intellectum, et manifestam substantialiter naturam, puris animis conspicuam) descendens in effectibus ipsarum fit, et manifeste in theophaniis suis aperitur: deinde per multiplices effectuum formas usque ad extremum totius Naturae ordinem, quo corpora continentur, procedit, ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et, dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit; ac de nihilo facit omnia, de sua scilicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quae sunt et quae non sunt, affirmationes omnium quae sunt, et quae non sunt." (III, 20.) Conferantur praeterea III, 4, 17, 23, quibus locis eadem res iisdem vere verbis declarata est. —

IV. Scotus, postquam ea, quae modo (§. 38, III, de div. nat. III, 20.) integris eius verbis explicata sunt, edisseruit, hac ratione pergit: „Haec ardua valde sunt, et a sensibus corporalia et visibilia cogitantium remota: his vero, qui spiritualiter in cognitionem veritatis ascendunt, verissime clarescunt. Quis enim claram sapientiae lucem cernere nolentium talia audiens non continuo erumpat: „„Insaniunt, qui haec dicunt? — Quomodo enim Deus invisibilis, incorporalis, incorruptibilis potest a se ipso descendere et se ipsum in omnibus creare, ut sit omnia in omnibus et usque ad extremas huius mundi visibilis turpitudines et corruptiones vilissimas, formas et species procedere, ut ipse etiam in iis sit, si omnia in omnibus est?" —

„Ignorans (est), qui dicit, nullam turpitudinem in universitate totius creaturae posse esse: quod enim partim contingit, in toto fieri deus non sinit, cuius nec universitatis turpitudo turpis est, nec malitia nocet, nec error errat.“ —

Atque eodem modo etiam alibi (cf. III, 17.) et rectae rationis et doctrinae Christianae sententia (huius rerum universitatis substantiam a substantia divina esse penitus diversam) disertis verbis atque de industria refellitur nec non ludibrio fere habetur.

V. Hisce unum denique locum adiiciemus, qui etiam hoc doceat, quam acerbe ac petulanter Scotus sacrae scripturae sensum, ut ad suam eum sententiam detorqueat, vexaverit, depravaverit, corruperit. Verum haec res est profecto ea, quae sanis mentibus summam tum miserationem tum indignationem non movere non queat.

Multis igitur, quibus nihil fortasse unquam dictum sit delirius, quorumque partem iam supra (§. 29, §. 33.) retulimus, — sed multis de ipso Genesis exordio effutitis, haec docentur: „Fiat lux!“ — h. e. „procedant primordiales causae ex incomprehensibilibus naturae suae secretis in formas et species comprehensibiles. „Et facta est lux“ — h. e. „deo volente ac dicente obscuritas primordialium causarum in formas et species processit aperta: „Et divisit deus a tenebris“ — h. e. „segregavit notitiam effectuum ab obscuritate suarum principalium causarum. Divisio quippe lucis a tenebris est discretio rerum, per formas et species apparentium, a principiis suis, in quibus omnem superant intellectum.“ Ideoque praedixit: „Et vidit deus lucem, quia esset bona“ — h. e. „placuit deo, originales causas, ante omnem creaturam, ultra omnem intellectum conditas, intellectibus sive humanis sive angelicis luce quadam intelligentiae superfusas manifestari.“ „Appellavitque lucem diem, et tenebras noctem“ — h. e. „contemplantibus animis praestitit, manifestationem visibilium et invisibilium per formas et species diem appellare, eorum autem in

principiis suis incomprehensibilem altitudinem vocare noctem." „Factumque est vespere et mane dies unus" — „quamvis enim inter obscuritatem causarum et claritatem effectuum divisio intelligatur et differentia, unus tamen idemque dies est h. e. unus eorum intellectus; non enim alia creatura intelligitur in causis facta, alia in effectibus causarum condita, sed una eademque in rationibus aeternis, veluti in quibusdam tenebris secretissimae sapientiae omni intellectu remotae et in processionibus rationis in effectus intellectibus succumbens, veluti in quadam die perfectae notitiae manifestata[25])." (III, 23.)

§. 39.

Neque alienum videtur, si iam nunc, quo facilius, qui haec lecturi sint, causam cognoscant, de pantheismo Erigeniano cum illis argumentis, quae a Schluetero[26]) nobis opposita sunt, rem totam confecerimus.

§. 40.

Itaque nostro tandem iure hoc nobis sumere videmur, docuisse Erigenam re et facto illa, quibus supra (§. 22.) totam eius philosophiam contineri diximus, substantialiter ex substantia divina fluxisse, manasse causas primordiales omnium rerum, quaecunque hoc universitatis corpore comprehendantur, exempla principalia, hasque deinde causas primordiales in earum effectus, hanc ipsam rerum universitatem, profluxisse, promanasse, ita ut neque de propria sua sede, quam usque ab omni aeternitate in ipso deo eiusque splendore coelesti — obtinuerint, sint deiectae, et sola ipsarum participatione substantiali — sit id ipsum,

---

25) Nec dissimili ratione atque interdum peius etiam in toto „opere sex dierum" exponendo (III, 24—40; IV, 3 seqq.) quae sacra scriptura vel apertissime enarrat, Erigenianae philosophiae decretis illigata distorquentur.

26) cf. praef. Schluet. p. XVI—XXII.

quod in hac rerum universitate proprie esse dicatur, omnium rerum substantia.

§ 41.

Potuit igitur, imo vero etiam debuit Scotus, si haec, quam paucis explicavimus, vera eius fuit sententia, et cum iis, qui pantheismum sequuntur, unam tantum in omnibus rebus substantiam statuere, eamque divinam, et uno eodemque tempore cum communi hominum, qui recte sentiunt, loquendi usu deum agnoscere, cuius sedes quasi ac domicilium sit supra omnem rerum naturam, qui hanc totam rerum naturam creaverit suaque essentia, ut ita dicamus, superemineat. Modo ne hoc expressis verbis contendat, substantiam divinam ab earum rerum, quae a deo creatae dicantur, substantia penitus esse diversam.

§. 42.

Verum enimvero tantum abest, ut, quod ultimo loco posuimus, ullibi in libris de divisione naturae contenderit, ut ubique fere per illos libros, vel aliud agendo [27]), vel data opera ea, quae modo paucis comprehensa proposuimus, docuerit, ac praeterea etiam pluribus locis (sup. §. 38, I, IV.) contra illos, qui diversa sentiant, acerrime defenderit.

Illa vero, quae item ab Erigena doceri et posse et debere animadvertimus, „esse dei sedem quasi ac domicilium supra omnem rerum naturam" — „esse deum totius rerum naturae causam" — „superemineri hanc rerum universitatem essentiae divinae praestantia;" haec igitur, et his similia in libris de divisione naturae pluribus locis reperimus. Legitur enim saepius (I, 3, 7 etc.): „Ipse deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu compre-

---

27) Saepissime, ut alia taceamus, legitur „mundus *est ex deo*" et quae sunt generis eiusdem. Cf. sup. §. 10; de div. nat. II, 19—20 et toto fere libro.

henditur:“ item (IV, 1.): „Deus est causa creatrix existentium et non existentium omnium:“ et hoc (I, 17.): „Categoriarum significationes, quae proprie in rebus conditis dignoscuntur, de causa omnium non absurde possunt proferri; nec tamen proprie, sed translative: nam si aliqua Categoria de deo proprie praedicaretur, necessario Deum genus esse sequeretur; Deus autem nec genus nec species nec accidens est:“ et rursus (II, 1.): „Non est deus genus creaturae, nec creatura species dei, sicut creatura non est genus dei, neque deus species creaturae. — Deus non est totum creaturae, neque creatura pars dei; nec creatura est totum dei, aut deus pars creaturae. — Metaphorice deus dicitur et genus, et totum, et species et pars: omne enim, quod in ipso et ex ipso est, rationabiliter de eo praedicatur, sed intelligibili quadam universitatis contemplatione — universitatem dico Deum et Creaturam:“ postremo etiam hoc (III, 1.): „Causa totius universitatis conditae creatrix est supernaturalis et superessentialis et supra omnia, quae omni sensu percipiuntur, dum est horum omnium principium causale et medium implens essentiale et finis consummans — et ambitus omnia, quae sunt et quae non sunt, circumscribens.“ —

§. 43.

Haec igitur et his similia, ut necesse est, in libris de divisione natürae leguntur. At sane mirandum est, qui factum sit, ut Scotus, quum haec sola communem hominum loquendi usum referre videantur, haec tamen ipsa longo paucioribus locis, quam crederes, scripsisse deprehendatur.

Quis autem est, quin videat, non esse inter hos locos, quibus pantheismus Erigenianus, quem quidem supra explicavimus, ullo pacto labefactetur, ne dicamus disiiciatur? — Sunt contra in eorum numero, qui plane ac diserte pantheismum doceant! —

Quae quum ita sint, hoc profecto stare arbitramur,

nihil omnino ex libris de divisione naturae posse anquiri, quod ab illo pantheismo, quem emanativum, quod vocant, systema exprimit, ipsos liberari posse declaret.

§. 44.

Nihilominus Schlueterus (p. XIV seqq.) invenisse sibi videtur, quae illorum librorum doctrinam pantheismo plane absolvant. Pugnat autem illo loco adversus Goerresium, cui hanc tribuit sententiam: „Scotum Areopagitae ideas ac notiones evolventem necessitate quadam vetus pantheismi periculum incurrisse, qui in scriptis Areopagitae . . . latuerit. — Naturam creatam creantem esse λόγον, medium scilicet inter non creatam creantem (Deum) et creatam non creantem (Creaturam) positum. Itaque deum trinum sese Scoto cum creatura miscuisse. — Creantem autem creari naturam ideo ab Erigena doceri, quia Deus superessentialis et superqualitativus dum ex aonomasia in pantonomasiam per theophanias quasi procedat, per hanc processionem (quatenus per ideas . . . sese explicet) quodammodo omnia in omnibus fiat [28])." —

Adiiciuntur his ipsis nonnulla ex Goerresio de reditu omnium rerum in deum; quae quidem, quum hoc loco nullius sint momenti, praetermittenda esse existimavimus.

Deinde Schlueterus totam hanc Goerresii accusationem his verbis comprehendit (p. XVI.): „(Erigena) pantheismum profitetur quum λόγον, Deum filium, emanantem a patre, creaturam patris esse affirmet." —

§. 45.

Hoc autem pacto depravatus atque mutilatus Goerre-

---

28) Ex Goerresii sententia Schlueterus hoc scribere debuit: „Naturam creatam creantem λόγον esse ideo ab Erigena doceri, quod Erigena docuerit, deum ex aonomasia in pantonomasiam per theophanias procedere, nec non dici posse, deum per hanc processionem „semet ipsum creare." —

sius facili iam labore devincitur. Verum si qui scire cupiat, quibus potissimum argumentis petitus sit, fere haec sunt:

I. „Quamquam," ut Schlueterus (p. XVIII.) ait, „nonnullis locis Natura creata creans cum Logo confusa, vel non satis ab eo distincta videtur, multis tamen locis determinate a Logo aeterne genito mundus in Logo conditus et per Logon factus ut Natura aeterne creata discernitur, licet cum Logo coniunctus, quando Naturae creatae non creanti opponitur, idem et creata et creans appelletur Natura. — Praeterea Scotus in expositionibus, quas de S. Ternario profert, singulas personas secundum dogma distinguit, atque ita Logon dicit aeterne genitum, nec procedentem, nec creatum."

Loci, quibus illa inter Logon et Naturam creatam creantem et Naturam creatam non creantem distinctio clarissime videatur illucescere (praeter illos, quibus Deus genitus a Deo generante et procedente non minus, quam a creatura distinguatur) ex multis afferuntur, hi:

Lib. II, 21.: „Omnis creatura incipit esse, quia erat, quum non erat; erat in causis quidem, non erat in effectibus: non omnino igitur vere aeternitati coaeterna est." — Deinde habentur lib. III, 16, 17, 18, II, 22, quibus locis, ut nos quoque supra (§. 28, §. 30.) audivimus, „totius creaturae universitas *in filio* dei unigenito facta, condita" — dicitur.

II. Tum Schlueterus (p. XIX.) ita fere pergit: „Si vero Erigena aliis locis (III, 20 seqq.) contendit: „Deum creari in omnibus," sive: „Deum esse in se, fieri in creaturis," idem, ut multi alii fecerunt, lectionem tantum illam apud S. Joannem Evangel. I, 3—4: „Quodcunque factum enim est, in Ipso vita erat. Et vita erat . . . —" sequitur. At sane iniustum foret, propter haec verba Erigenam pantheismi accusare! — Nonne etiam pictor, qui regis imaginem pingit, quaerenti, quid faciat, respondet, fit rex? —"

Post nonnulla ex s. Augustino et ex A. Guenthero in alienissimum sibi locum compulsa, Schlueterus (p. XX.) haec habet: „Age ergo, etiam Erigenae indulgeamus dicenti: „Deus est in se, fit in creaturis," quum propter Paulinum illud; „qui est per omnia et in omnibus," alterum eiusdem Apostoli: „qui est supra omnia," nusquam neglexerit." — Quam rem ut probet, laudat Schlueterus de div. nat. IV, 5 sub fin., ubi haec leguntur: „Deus et supra omnia et in omnibus est, ipse siquidem essentia omnium est, qui vere solus" (solus vere) est.

III. Monito autem (p. XX.), ne quis Erigenianum illum Naturae quaternarium cum s. Ternario dogmatis ullo modo unum esse putet, Scotus (p. XXII.) omni culpa absolvitur, propterea quod „si pantheismum fuerit sectatus, docere non potuisset, quae docuerit: a) Deum esse supernaturalem et superessentialem et supra omnia, quae omni sensu percipiantur, dum sit horum omnium principium causale, et medium implens essentiale et finis consummans — et ambitus circumscribens, — neque" (Aristotelicam) „categoriam essentiae, neque caeteras novem categorias" (quae omnes proprie, ut Scotus [I, 17.] ait, in rebus conditis dignoscuntur) „in deum posse cadere[29]. b) Humanam voluntatem esse liberam ad eligendum vel bonum vel malum, et genus humanum in Adamo praevaricatum mortique obnoxium factum, in Christo et per Christum salvatum esse et vitae aeternae redditum. c) „Superbiam Luciferi, qui sua virtute deus esse cupisset, detestabile crimen fuisse. d) Deum efficere, ut multa extra communem naturae ordinem eveniant, quo ostendat, se solum esse dominum." Hisce quintum additur hoc: Scotum, si pantheismum fuerit sectatus, notionem classice dogmaticam

---

29) Hoc loco non ipsa Schlueteri verba allegavimus, sed illa fere scripsimus, quae ipse suis verbis ex Erigenae argumento protulit. Locum illum de nat. II, 1. praetermisimus: eum enim supra §. 42. iam posuimus.

s. Ternarii non potuisse omnibus locis retinere recteque explicare.

Habemus igitur cuncta illa argumenta, quorum pondere Schlueterus non solum Goerresium, sed una cum Goerresio (cf. p. XIV.) etiam, quicunque unquam Scotum pantheismi accusarunt, satis superque sibi repressisse visus est. — —

§. 46.

Nos autem haec argumenta tam diligenter descripsimus, non quo multum iis velimus tribuere, id quod profecto, quum tota Erigenae disciplina iam accuratius a nobis explicata fuerit, necesse non est, sed ne quis arrogantiae nos accuset, ea, quibus aliquid tribuatur, vix digna esse, contendentes.

I. Quantopere igitur (§. 44.) Goerresii accusatio depravata est atque mutilata! Is enim satis aperte, qui sit ille pantheismus, in quem incidisset Erigena, declaraverat, quum ita diceret, „*Areopagitae ideas* evolventem eum in pantheismi periculum incurrisse.“ Atque hoc ipsum, licet in hac causa diiudicanda, ut (§. 22, §. 40 — §. 43.) satis copiose demonstravimus, longe maximi sit momenti, Schlueterus neglexit. Neque illam iniuriam, sive quo alio nomine rem appelles, impune tulerit, propterea quod hac re, opinamur, factum est, ut doctrinam Erigenianam, pantheismo penitus infectam, Pantheismi culpa putaverit absolvendam. Namque illae ipsae res, quas a pantheismo Erigeniano una cum communi hominum, qui recte iudicant, loquendi usu doceri atque sumi non solum posse, verum etiam debere (§. 40 — §. 43.) ostendimus, quae neminem profecto in Erigenae doctrina offendere debuerant, Schluetero, ut in defensione sua apertissime declaravit, verba dederunt. Quod haud scimus an factum non esset, dum illud Goerresii monitum, ut aequum fuit, diligentius curasset.

II. Quid autem illa (cf. §. 44.): „(Erigena) pantheismum profitetur, quum $\lambda \acute{o} \gamma o \nu$, dei filium, emanantem a patre,

creaturam patris esse affirmet," — quid igitur illa sibi velint, vix intelligimus. Pantheismum nos docuisse, quum docuerimus, filium dei non genitum sed creatum? — At Schlueterus, id quod ex iis, quae (cf. §. 45.) ad haec respondet, patere arbitramur, ita scribere debuit: „(Erigena) pantheismum profitetur, quum neque Naturam creatam creantem, neque Naturam creatam non creantem ab unigenito dei filio, ipsi *deo patri consubstantiali*, habeat distinctam [30])."

30) Hoc autem Goerresius, cui tribuitur, non dixit.

Schluß folgt.

Recensionen.

Christkatholische Moral, dargestellt von Konrad Lomb, Doctor der Theologie, Dompräbendat und Lehrer der Moral und neutestamentlichen Exegese im Klerikalseminar zu Fulda. Regensburg 1844. Verlag von G. Joseph Manz. Luzern, bei Gebr. Räber. XX. u. 381 S.

(Schluß.)

Als mittelbare Quellen oder Hülfsmittel der Moral werden angegeben: 1) die Philosophie und die verschiedenen Zweige derselben, namentlich die Logik. Es hätte auch die Psychologie besonders namhaft gemacht werden sollen. 2) Die Geschichte, besonders die christliche Kirchengeschichte. 3) Das Kirchenrecht. 4) Biblische Hermeneutik, Patrologie u. s. w. 5) Literaturgeschichte der christlichen Moral. In dem §. 6. behandelt Hr. Lomb die Geschichte der christlichen Moral in stark anderthalb Seiten.

Ich komme nunmehr zu der Abhandlung der Moral selbst. Dieselbe zerfällt, wie oben erwähnt wurde, in drei Theile: 1) in die allgemeine christliche Moral, 2) in die angewandte christliche Ethik, 3) in christliche Aszetik. Warum die Moral in drei Theile und gerade in diese drei Theile zerfalle, davon hat sich in der Einleitung nicht einmal ein Schein eines Grundes ergeben. Auch in der Abhandlung selbst findet sich nicht das Mindeste zur Begründung dieser Eintheilung. Aber vielleicht ist dieselbe so sehr im Wesen der Sache gegründet, und vielleicht liegt dieses so

offen am Tage, daß es einer solchen Begründung gar nicht bedurfte? Vor Allem möchte es sehr schwer werden, diese drei Theile unter einen gemeinsamen Eintheilungsgrund zu bringen. Betrachtet man den ersten Theil in seiner Ueberschrift als allgemeine Moral; so sollte man auf den Gedanken kommen, Hr. Lomb habe bei seiner Eintheilung den Umfang des Gegenstandes berücksichtigt. In diesem Falle durfte, wenn Konsequenz in der Eintheilung sein sollte, die Ueberschrift des zweiten Theiles nicht lauten: angewandte christliche Moral; sondern sie mußte lauten: besondere christliche Moral. Betrachtet man den zweiten Theil in seiner Ueberschrift als angewandte christliche Ethik; so sieht man, daß Hr. Lomb hier den Eintheilungsgrund in Ansehung des Umfanges verlassen und einen andern, den in Ansehung eines Zweckes irgend einer Wissenschaft in's Auge gefaßt hat. Man kann die Idee einer Wissenschaft an und für sich betrachten und behandeln, oder auch in ihrer Anwendung auf das Leben und die Erfahrung. In dieser Hinsicht theilt man die Wissenschaft in reine und angewandte. So theilt man namentlich die Mathematik in eine reine und angewandte, desgleichen mehre Philosophen die Logik in eine reine und angewandte Logik. Dieselbe Verwirrung und Inkonsequenz findet sich bei Herrn Lomb in Ansehung des dritten Theiles, der christlichen Aszetik. Von derselben heißt es S. 201.: „Christliche Tugendmittellehre, Ascetik (ἀσκέω, ich übe) ist als besonderer Theil der christlichen Moral die Anweisung zur wirklichen Pflichterfüllung durch Entfernung der Hindernisse und Anwendung der Hülfsmittel zur Tugend.“ Nach dieser Erklärung ist die Aszetik nichts anderes als die Anwendung und die Ausführung der Ethik auf das Leben selbst. Nach dieser ihrer wesentlichen Bestimmung mußte dieselbe, wenn in der Eintheilung irgend Konsequenz obwalten soll, die angewandte Moral genannt werden.

Ich gehe nunmehr zu dem Einzelnen, und beginne mit der allgemeinen christlichen Moral. Dieselbe wird, wie

oben erwähnt wurde, in acht Hauptstücken abgehandelt und zwar von S. 9 bis 69. Das erste hat die Anlage zur Sittlichkeit zu seinem Gegenstande. Diese Anlage wird gebildet von der Vernunft, der Freiheit und dem Gefühlsvermögen. Dieses erhellet sowohl aus der Abhandlung selbst, als daraus, was der Verf. am Schlusse derselben sagt: „In diesen Vermögen: der Vernunft, der Freiheit, dem Gefühle besteht die dem Menschen von Gott gegebene, durch bie Erbsünde zwar geschwächte und verkehrte, doch durch die Gnade in Christus wieder hergestellte Anlage und Thätigkeit zur Erfüllung des christlichen Sittengesetzes.“ Richtig bemerkt der Hr. Verf. Eingangs dieses Hauptstückes: „Mit Recht fragen wir in der christlichen Moral zuerst nach der Anlage und Fähigkeit des Christen zur Beobachtung des Sittengesetzes. Denn wäre diese Anlage nicht vorhanden, so würde für den Christen auch keine Verpflichtung zur Erfüllung des Sittengesetzes bestehen, welcher er doch nicht genügen könnte.“ Der nachhinkende Satz „welcher er doch nicht genügen könnte“ beweist, wie sehr es dem Herrn Lomb auch im Einzelnen an logischer Schärfe und Genauigkeit gebricht. Dasselbe gilt von der fernern Bemerkung: „der Christ besitzt die Anlage zur Erfüllung des christlichen Sittengesetzes nicht aus sich, sondern aus Gott,“ indem nicht erhellet, ob dieses „aus Gott“ sich auf die Schöpfung oder die Gnade beziehen soll. Nachdem der Verf. kurz gesagt, welche Stadien die sittliche Anlage in dem status naturae integrae, lapsae et reparatae durchlaufen habe, und in einer Frage der Anlage zur Sittlichkeit die Tüchtigkeit zur Erfüllung des Sittengesetzes substituirt hat, antwortet er: „Sie (Belege oder Tüchtigkeit?) ist eine allseitige, die, so sehr die Sünde sie zerstörte, die Gnade in Christus wieder hergestellt hat. (Röm, 7, 24. 25. 5, 20.)“ Zu diesem Allseitigen gehört zuerst die Vernunft. Hr. Lomb sagt sehr vieles von der Vernunft und über dieselbe, aber nicht mit einer Sylbe, was denn die Vernunft ist. Wie kann man aber wissen, ob die Vernunft ein integrirender Theil der sittlichen An-

lage ist, wenn man nicht weiß, worin ihr Wesen besteht? Und was sollen Sätze wie dieser und ähnliche: „So haben wir unsere nach Wahrheit forschende Vernunft der höchsten Vernunft, die in Jesus Christus zu uns gesprochen hat und dessen Stimme in seiner Kirche wiederhallt, zu unterwerfen" wenn man fragt, ob es eine sittliche Anlage im Menschen gebe und wenn man zwar die Vernunft zu dieser Anlage rechnet, jedoch nicht durch das Mindeste angibt, worin das Wesen derselben bestehen soll? Unmöglich kann ich hier wissen, was ich zu unterwerfen habe. Der zweite Bestandtheil der sittlichen Anlage ist die Freiheit. „Auch das Vermögen der freien Selbstbestimmung", lauten Lomb's Worte, „hat Gott dem Menschen gegeben." In den fernern Sätzen von der Freiheit findet sich dieselbe mehrmals erwähnte Seichtigkeit und Verworrenheit. So heißt es, um Einiges anzuführen: „Dieser Freiheit sich bewußt soll aber der Mensch nicht für das, was dem Sittengesetze widerspricht, sondern für die Befolgung des Sittengesetzes sich entscheiden, da für das vernünftige Geschöpf Freiheit nicht Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit, sondern vollkommene Unterwerfung seiner als eines endlichen Wesens unter den Willen des unendlichen Wesens, Gottes, ist. Und das ist die wahre moralische Freiheit, das zur Fertigkeit gewordene Vermögen, sich in allen seinen Handlungen nach dem Sittengesetze zu bestimmen." Alles dieses könnte dann erst behauptet werden, wenn das Wesen der Freiheit mit Bestimmtheit erkannt worden, wie auch, in welchem Verhältnisse die Freiheit zum Sittengesetze und zu andern Gesetzen stehet. Allerdings ist die Freiheit ein wesentlicher Bestandtheil der sittlichen Anlage, aber offenbar aus dem Grunde, weil das Sittengesetz den Menschen auffordert unter allen Umständen frei zu handeln. Dieser Grund in seiner Bündigkeit und Klarheit wird wieder bei Hrn. Lomb vermißt. Auch das Verhältniß der Freiheit zum Sittengesetze in Ansehung seiner Verwirklichung und der Anrechnung derselben läßt vieles zu wünschen übrig. Mit einer Stelle aus dem Augustinus und

dem Berufen auf die Prädestinationslehre der Kalvinisten kann diese wichtige Sache nicht abgethan werden. In Hinsicht der Objekte der Freiheit bekennt sich der Hr. Verf. zu der Meinung des Augustinus, daß „wir auch nach der Sünde noch das Vermögen der freien Selbstbestimmung für das Gute oder Böse, aber für das Gute nicht ohne die Gnade besitzen" uneingedenk der, meines Erachtens richtigen, Behauptung des Apostels Paulus, daß man in der Ausübung des Bösen nicht frei, sondern unfrei handele. Den dritten Bestandtheil der sittlichen Anlage bildet das Gefühlsvermögen. Auch andere Moralisten der neuern Zeit haben in dem Gefühlsvermögen eine sittliche Anlage oder eine Anlage zur Sittlichkeit gefunden, jedoch nicht in dem ganzen Gefühlsvermögen, sondern lediglich in dem Gefühle der Theilnahme an dem Wohle und Wehe Anderer. Diese Ansicht ist auch die richtige. Nach Herrn Lomb soll aber das ganze Gefühlsvermögen eine sittliche Anlage bilden. Das über dasselbe Gesagte aber ist wiederum höchst oberflächlich, hält sich nur auf Gemeinplätzen und ist nicht geeignet, Kandidaten der Theologie und junge Kleriker in das Wesen dieser schwierigen Materie einzuführen. Um den Leser zu überzeugen, daß ich dem Herrn Lomb kein Unrecht thue, will ich ihn mit seinen eigenen Worten reden lassen. „Der Mensch", so lauten dieselben, „hat auch ein Gefühlsvermögen, dessen Sitz im Gemüthe (Herzen) ist. Durch unsere Wahrnehmung werden nämlich in uns bald angenehme bald unangenehme Empfindungen geweckt, je nachdem der Gegenstand unserer Wahrnehmung unserer Lage und Beschaffenheit als entsprechend erscheint. Die größte Mannigfaltigkeit dieser Gefühle findet Statt nach der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, von denen wir affizirt werden, und diese Gefühle sind um so edeler, je näher die Gegenstände, durch welche sie erregt werden, mit unserer Bestimmung in Verbindung stehen. Wie edel sind daher die durch den Besitz der Wahrheit und Tugend erregten Gefühle!" Noch mehr. Herr Lomb hat sogar an dieser Stelle den

eigentlichen Fragepunkt aus den Augen verloren. Denn es handelt sich hier nur von dem Gefühlsvermögen als einer sittlichen Anlage; eine solche Anlage muß aber um ihrer selbst willen ausgebildet werden, und darf als sittliche Anlage niemals zum Mittel herabsinken. Herrn Lomb ist aber mit einem Male die sittliche Anlage des Gefühlsvermögens zu einem Mittel geworden. Seine eigenen Worte geben davon das beste Zeugniß. Sie sind diese: „Auch dieses Vermögen der Gefühle soll dem Menschen (Christen) Mittel zur Erreichung seiner Bestimmung werden, und so sehr die Gefühle im Menschen oft unwillkührlich sind und der Thätigkeit des freiens Willens voreilen, so wenig sind sie doch gleichgültig und unwirksam auf Moralität, und so sehr soll der Mensch bemüht sein, auch über sie mit seinem freien Willen nach dem Gesetze der Sittlichkeit zu herrschen." Mag das Gesagte auch wahr sein, so kann dasselbe doch hier keine Stelle haben, wo der Beweis soll geführt werden, daß im Gefühlsvermögen ebenfalls eine sittliche Anlage begründet sei.

Ich will jetzt, ehe ich die allgemeine Moral des Hrn. L. verlasse, noch einige Bemerkungen über das sechste Hauptstück, welches von der Zurechnung handelt, hinzufügen. Die Moralisten, welche ihre Sache gründlich behandeln, theilen die Zurechnung in eine Zurechnung im Allgemeinen und in eine moralische Zurechnung im Besondern. Dieses geschieht auch von Hrn. Lomb, obgleich er die erstere schlechtweg Zurechnung, die letztere moralisches Urtheil nennt. Man sollte glauben, es verstände sich von selbst, es liege auf der Hand, daß man zuerst die allgemeine und alsdann die besondere Zurechnung behandele. Dieses ist aber von Hrn. Lomb nicht geschehen. Der Hr. Verf. bezieht sich Eingangs dieses Hauptstücks auf das unmittelbar vorhergehende, welches die Erfordernisse zur Sittlichkeit menschlicher Handlungen zum Gegenstande hat. In diesem Hauptstücke behauptet Herr Lomb folgenden wahren Satz: „Sittlich gut ist nur jene Handlung, welche nach der Materie, der Absicht, wenigstens

der Hauptabsicht, den Umständen nach, somit allseitig mit dem Sittengesetze übereinstimmt. Dieser Satz wird kürzer in dieser Weise ausgedrückt: sittlich gut ist jede Handlung, welche mit dem materiellen und formellen Theile des Sittengesetzes übereinstimmt. Nach Maßgabe dieser Uebereinstimmung oder auch Nichtübereinstimmung wird, wie Lomb §. 48. des fünften Hauptstückes lehrt, die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung ganz richtig bemessen. An diesen §. knüpft Herr Lomb unmittelbar an im sechsten Hauptstücke mit diesen Worten: „Nach dem §. 48. Gesagten hat die dem Sittengesetze entsprechende Handlung einen innern Werth und Würde, fordert für sich Hochachtung, während eine dem Sittengesetze nicht entsprechende Handlung als des Menschen und besonders des Christen unwürdig und verabscheuungswerth erscheint. Dieses Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth einer Handlung heißt moralisches Urtheil (iudicium morale), welches somit der Ausdruck unserer Meinung über die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Sittengesetze ist.“ Allerdings kann das hier in Rede stehende Urtheil ein moralisches Urtheil genannt werden. Daß aber durch diese beiden Sätze die Lehre der moralischen Zurechnung nicht erschöpft werde, darüber wird jeder Kenner der moralischen Wissenschaften mit mir einverstanden sein. Wenn ich auch gern einräume, daß unter einer dem Sittengesetze entsprechenden Handlung des Frühern wegen eine solche verstanden wird, welche derselben sowohl in seiner Form als in seiner Materie entsprechen muß; so tritt dieses für Anfänger, für welches das Buch zunächst bestimmt ist, nicht genug hervor; insbesondere tritt nicht mit Bestimmtheit hervor, daß hier nicht von einer moralischen Handlung ihrer Begriffe nach, sondern in wie fern eine im Menschen in Wirklichkeit tretende Handlung diesen Namen verdient. Daß auf Handlungen der letztern Beziehung das moralische Urtheil nur Anwendung findet, kann nicht bezweifelt werden. Wenn dieses aber der Fall ist, so springt das Ungenügende der Behandlung in die Augen. Denn bei

der Beurtheilung der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer menschlichen Handlung kommt es hauptsächlich auf die Gesinnung und den Willen des Menschen und deren Uebereinstimmung mit dem formalen Sittengesetze an. Bei der Beschränkheit und Endlichkeit der menschlichen Erkenntniß kann es nicht einmal anders sein. Anstatt nun eine so wichtige Lehre mit Bestimmtheit und Schärfe zu behandeln, hat er derselben einige überflüssige Stoßseufzer hinzugefügt, welche geeignet sind, ängstliche und schwache Gemüther zu verwirren und dieselben einer ewigen Unruhe preis zu geben.

Herr Lomb kommt zu der Zurechnung. Es wäre zu wünschen, daß alle Lehren seines Buches eine Behandlung erfahren hätten, wie diese; alsdann würde man ein anderes Urtheil im Besondern wenigstens darüber fällen müssen. Zwar finden sich auch hier einzelne Ungenauigkeiten; diese sind jedoch von geringer Erheblichkeit. „Aber nicht nur" sagt derselbe „über den sittlichen Werth oder Unwerth einer Handlung, auch über den freien Urheber derselben kann ein Urtheil gefällt werden. Dieses Urtheil nennt man Zurechnung, Imputation (imputatio moralis), wodurch Jemand als der freiwillige Urheber einer That und ihrer Folgen erklärt wird. Urheber (auctor) einer That ist nämlich die frei wirksame Ursache derselben. Diese kann eine allein oder mit andern, entweder gleichmäßig oder ungleichmäßig, näher oder entfernter, unmittelbar oder mittelbar, positiv oder negativ einwirkenden Ursache sein." Schon der erste Satz dieser Stelle beweis't, daß Hr. Lomb die innige Verwandtschaft zwischen dem moralischen Urtheile und der allgemeinen Zurechnung, oder wie ich mich ausgedrückt habe, zwischen der besondern moralischen und der allgemeinen Zurechnung gefühlt hat. Denn er sagt ja ausdrücklich, man kann nicht allein fragen, ob eine Handlung mir als sittlich oder unsittlich, sittlichen Werth oder Unwerth gebend, sondern auch lediglich als Handlung zugerechnet werden könne. Daß die letztere Frage sich mit der allgemeinen, die erstere mit der besondern Zurechnung beschäftigt, daß die besondere moralische Zurech=

nung durch die allgemeine bedingt wird, liegt ohne allen Beweis am Tage. Darum wird auch die Zurechnung, welche Hr. Lomb imputatio moralis nennt, imputatio in universum richtiger genannt. Was unter dem Angeführten noch an einer Ungenauigkeit leidet, ist die negativ einwirkende Ursache. Unter dem Begriffe des Negativen kann zunächst nur die bloße Negation des Positiven gedacht werden. In dieser Bedeutung aber das Negative auf den Begriff der Ursache übertragen gibt baaren Unsinn. Soll daher die negativ einwirkende Ursache einen Sinn haben, so kann dieses nur in der Bedeutung einer negativen mathematischen Größe der Fall sein. Daß die Begriffe der positiven und negativen mathematischen Größen, wenigstens der Form nach, auf den Begriff der Ursache übertragen werden können, kann denjenigen, welche jene Begriffe durchschauen, keinem Zweifel unterworfen sein. Ob aber Hr. Lomb die negativ einwirkende Ursache in dem Sinne einer negativen mathematischen Größe genommen hat, darüber erhellet aus seinen Worten nichts. Es wird nun von der Bedingung der Zurechnung gehandelt. „Allgemeine Bedingung der Zurechnung der Handlung ist die Freiheit der handelnden Person, somit der Handlung selbst." Richtiger würde es hier wieder heißen: absolute Bedingung der Zurechnung u. s. w. Richtig wird ferner bemerkt, daß das Maaß der Zurechnungsfähigkeit sich bestimmt nach Maaßgabe der größern oder geringern Freithätigkeit. Was ferner gesagt wird über die Zurechnung der Unterlassungen, die Folgen der Handlungen und die Handlungen Anderer, damit kann man sich ohne alles Bedenken für einverstanden erklären.

Durch das Bisherige glaube ich genug gesagt zu haben, um die in Rede stehende allgemeine Moral zu charakterisiren. Ich komme nun zu der angewandten christlichen Ethik. Dieselbe wird behandelt von Seite 70—290. Keiner, welcher das bisher Gesagte mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat, wird eine ausführliche Bespre-

chung dieser angewandten Ethik von mir erwarten. Um ihren wissenschaftlichen Werth oder auch Unwerth zu zeigen, darf ich nur einige Punkte in's Auge fassen. Sie soll zufolge der ausdrücklichen Worte S. 70. lehren, wie die im ersten Theile aufgestellten sittlichen Grundsätze auf das Leben des Christen, auf sein Thun und Lassen angewendet, Leben und Wirken, Gesinnung und That werden sollen. Daß die Fassung dieses Theiles der Moral unter einem solchen Gesichtspunkte gänzlich mißlungen ist, wurde schon erwähnt. Diese Ethik enthält nach der Ansicht des Verfassers einen allgemeinen und einen besondern Theil. „Im erstern wird gezeigt", heißt es a. a. O., „wie die Anwendung der allgemeinen sittlichen Grundsätze auf die Gesinnung und That, auf das Thun und Lassen des Christen im Allgemeinen geschehe. Es werden nämlich die allgemeinen Pflichten des Christen, die er in jedem Stande und unter allen Verhältnissen zu üben hat, dargestellt. In dem besondern Theile wird gezeigt, wie die allgemeinen sittlichen Grundsätze auf die besondern (wichtigern) Verhältnisse des christlichen Lebens anzuwenden seien." Worin nun diese Eintheilung begründet sein soll, wird gar nicht gezeigt, wie auch in welches Verhältniß die besondern ethischen Vorschriften zu den allgemeinen treten. Betrachtet man die Abhandlung selbst, so sieht man, daß der Hr. Verf. gar keinen klaren und bestimmten Begriff des Allgemeinen und Besondern habe. Die angewandte Ethik zerfällt in zwei Abschnitte, wovon der erste in der Ueberschrift lautet allgemeiner und der zweite besonderer Theil. Man sollte nun erwarten, in dem ersten Theile würden lauter allgemeine ethische Vorschriften behandelt. Dieses ist aber nicht der Fall. Das erste Hauptstück dieses Theiles hat die Pflichten gegen Gott zu seinem Gegenstande. Ob es aber auch besondere Pflichten gegen Gott gebe und geben könne, diese Frage wird weder hier noch anderwärts aufgeworfen. Das zweite Hauptstück behandelt die Pflichten gegen uns selbst. Das dritte die Pflichten gegen den Nebenmenschen. Weil dieses alles im

allgemeinen Theile geschieht, so sollte man auch lauter allgemeine ethische Vorschriften erwarten. Und darnach werden in diesem Theile S. 138. besondere Pflichten gegen sich selbst behandelt. „Besondere Pflichten", heißt es dort, werden sie genannt, weil sie sich auf einen einzelnen Bestandtheil des Menschen, entweder die Güter der Seele oder des Leibes oder des äußern Zustandes beziehen." Fürwahr, wenn dieses ein Grund sein sollte, sie so zu benennen, so wird es wohl keine allgemeinen Pflichten geben. Zu diesen besondern Pflichten in Ansehung der Seele wird erstens gerechnet die Ausbildung des Erkenntniß-Vermögens. Es ist christliche Pflicht, das Erkenntnißvermögen auszubilden. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Pflicht eine allgemeine sei. So viel Gutes über diese Pflicht auch gesagt wird; so tritt doch nirgends mit Bestimmtheit hervor, in welchem Umfange und bis zu welchem Grade die Ausbildung des Erkenntnißvermögens Pflicht sei. Selbst in demjenigen, was über die Ausbildung der höhern Erkenntniß gesagt wird, wird jenes mehr angedeutet, als mit Bestimmtheit bezeichnet. Nur einige Sätze zum Beweise. „Vor Allem (soll ausgebildet werden) die Vernunft, durch welche der Mensch die Wahrheit, besonders die religiöse, vernimmt, erkennt und zu seinem Eigenthume macht, sich erhebt zu den Ideen von Gott, von Unsterblichkeit u. s. w., deren Kenntniß und Glaube Grundbedingung (?) der Sittlichkeit ist . . . . . . Ebenso wird das moralische Urtheil ausgebildet, oder das Vermögen, die moralischen Regeln auf die einzeln freien Handlungen anzuwenden, und darnach die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Sittengesetze zu bestimmen. Es wird dieses moralische Urtheil gebildet sein, wenn der Mensch mit Leichtigkeit und Sicherheit die Forderung des Sittengesetzes zu erkennen, damit die Handlung zu vergleichen und ihr Verhältniß zum Sittengesetze zu beurtheilen vermag." —

So viel über den ersten Abschnitt des allgemeinen Theiles. Wir stehen nun an dem zweiten oder besondern

Theile der angewandten Ethik. Die Abhandlung verbreitet sich über denselben von S. 264—290. Ich finde darin überall dieselben Wahrnehmungen wieder und halte es für überflüssig das Einzelne zu beleuchten. Und doch behauptet einer der ausgezeichnetsten Moralisten, Johann Gottlieb Fichte, in seinem System der Sittenlehre S. 449: „Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuum beider Geschlechter, sich zu verehlichen. Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; eben so der moralische. Es gibt Seiten des menschlichen Charakters, und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können . . . . . Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch . . . . . . Der deutlich gedachte Vorsatz sich nie zu verehlichen, ist absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheirathet bleiben ist ein großes Unglück; durch seine Schuld eine große Schuld. Es ist nicht erlaubt, diesen Zweck andern Zwecken aufzuopfern, etwa dem Dienste der Kirche, Staats- und Familien-Absichten, oder der Ruhe des spekulativen Lebens und dergl. Denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu sein, ist höher, als jeder andere Zweck." Sollten diese und ähnliche Ansichten in einer christlichen Moral keine Würdigung und Wiederlegung verdienen? Ist das Ignoriren der Einwendungen nicht mit der größten Gefahr für die Kanditaten der Theologie verbunden? Auf der andern Seite findet sich mehres in diesem besondern Theile, was gar nicht in die Moral gehört.

Zum Schlusse will ich noch einige allgemeine Bemerkungen zum dritten Theile der vorliegenden Moral, der christlichen Aszetik, welche die Tugendmittellehre zum Gegenstande hat, hinzufügen. Es ist mir nicht unbekannt, daß auch andere Moralisten die Tugendmittellehre als einen besondern Theil der Moral behandeln. Dieses ist aber in wissenschaftlicher Hinsicht höchst unzweckmäßig, um das Mindeste zu sagen. Denn von anderweitigen Verwirrungen und Vermengungen, wovon sich bei Herrn Lomb der thatsächliche Beweis findet, abgesehen, wird dadurch wesentlich Zusammenhängendes

auseinander gerissen und eine unnütze Weitläufigkeit kann nicht vermieden werden. Denn was hängt inniger zusammen als Zweck und Mittel? Wenn die Mittel nachträglich angegeben und als solche erkannt werden sollen, so kann dieses nur dann geschehen, wenn der Zweck wieder in Erinnerung gebracht wird. Diesen Einwurf hat Hr. Lomb auch vorhergesehen. Denn er sagt §. 337: „Nach dem angedeuteten Inhalte der christlichen Aszetik scheint dieselbe als besonderer Theil der christlichen Moral nicht nothwendig, vielmehr das, was in der christlichen Aszetik abgehandelt wird, besser bei jeder einzelnen Pflicht und Tugend eingereihet werden zu können." Dieses ist gerade meine Meinung, jedoch mit der nähern Bestimmung, daß dieses nicht geschehen müsse. Zwar sagt Hr. Lomb zur Widerlegung dieser Ansicht: „Allein in der christlichen Aszetik erscheinen die Hindernisse und Hülfsmittel der Tugend mehr in ihrer systematischen Zusammenstellung und mehr als ein Ganzes, so daß deren Uebersicht dadurch erleichtert und der Zweck der christlichen Aszetik eher befördert wird." Dieses ist aber eine bloße Behauptung, welche mit nichts bewiesen wird und bewiesen werden kann, weil alle Versuche eines derartigen Beweises aus innern Gründen scheitern müssen.

Die Gegenstände der christlichen Aszetik sind nach Hrn. Lomb's Ansicht: I. Anfang und Fortsetzung der sittlichen Vollkommenheit. II. Hindernisse derselben, welche hinweg geräumt, III. Heilsmittel derselben, welche angewendet werden müssen. Die christliche Vollkommenheit bildet also auch einen Gegenstand der Aszetik. Nach dem Begriffe der Aszetik ist dieses aber unrichtig. Denn die Aszetik gibt ja nur die Tugendmittel an. Die christliche Vollkommenheit als über die Tugend hinausliegend, als der Gipfel und die Krone aller Tugend, ist, wie diese, Selbstzweck, wenn auch kein gebotener, doch ein angerathener. Was nun aber christliche Vollkommenheit sei, sucht man bei Hrn. Lomb sowohl in seiner Moral und zwar Theil I. §. 57—63, wo man den Begriff derselben erwarten sollte, als auch in der As-

zetik vergebens. Freilich sagt derselbe §. 339: die Quelle oder der Anfang der sittlichen Vollkommenheit ist Gott selbst, wie der Schöpfer so der Heiliger der Kreatur, der Urheilige, und zwar die drei göttlichen Personen, und verweist unter dem Texte auf Klee's Dogmatik Bd. 3. S. 5 ff. Allein, es handelt sich doch nicht hier um die Vollkommenheit Gottes, sondern um eine solche, welche der Mensch erstreben kann. Zu dem Ende ist eine bestimmte und klare Vorstellung derselben unerläßlich. Diese Vorstellung mangelt Hrn. Lomb so sehr, daß ihm dasjenige, was zu allen Zeiten in der katholischen Kirche als die höchste Spitze der Tugend und Vollkommenheit gegolten hat, zu bloßen Tugendmitteln herabsinkt. Dahin gehören die Selbstverleugnung und die evangelischen Räthe. §. 337. heißt es: „Vorzügliches Tugendmittel ist die christliche Selbstverleugnung.“ Ferner §. 429: „Die evangelischen Räthe sind überhaupt an sich nicht Tugend, sondern Tugendmittel, und somit in Bezug auf uns Gott um so angenehmer, je höhere Tugend, Liebe Gottes, wir bei und mit ihnen erringen.“ Diese Bemerkungen mögen genügen, um zu zeigen, auf welchen wissenschaftlichen Werth diese Aszetik ansprechen kann. Mich weiter auf dieselbe und zwar im Einzelnen einzulassen lohnet nicht der Mühe; auch würde ich dadurch die Gränzen einer kritischen Anzeige zu sehr überschreiten.

Würde mich jemand fragen, welches denn mein Urtheil im Ganzen über das besprochene Werk sei, so würde ich Folgendes sagen: Die Moral des Herrn Lomb enthält zwar viel Gutes und Brauchbares und zwar aus dem einfachen Grunde, weil dieselbe aus vielen genannten und auch ungenannten und mitunter sehr bewährten Schriftstellern zusammengetragen worden ist; aber Hr. Lomb hat es nicht vermocht, diesen gesammelten Stoff zu einem Ganzen und zwar in wissenschaftlicher Form zu vereinigen. Es ist ihm nicht gelungen, nach allen Seiten hin den Stoff seines Werkes zu durchdringen, zu einer Totalanschauung desselben sich zu erheben und von dieser aus ihn zu behandeln

und darzustellen. Herr Lomb hat seinen Stoff meistens nur von Außen angesehen, daher konnte unmöglich das innere Wesen desselben sich ihm aufschließen. Um ein Lehrbuch der Moral zu schreiben, welches nur einiger Maßen den Anforderungen der Wissenschaft sowohl in materieller als auch formeller Hinsicht entspricht, dazu gebricht es Hrn. Lomb, wie sein Werk urkundlich beweist, zu sehr an philosophischer und namentlich an psychologischer Bildung. Will Hr. Lomb fernerhin als Schriftsteller in der Moral auftreten, so möge er vor Allem sich das Studium der Philosophie und insbesondere der Psychologie angelegen sein lassen.

Institutiones doctrinae Religionis, in quibus principia philosophica ad veritates Religionis applicantur, conscriptae a Vincentio Buczinski, Societatis Jesu. — Viennae, typis et sumptibus Congr. Mechitar.

Mit jedem Jahre wird es schwieriger, theologische Lehrbücher zu rezensiren, zumal wenn sie irgend in Berührung stehen mit den philosophischen Doktrinen des Zeitalters; und jene Schwierigkeit entspringt theils aus der großen Unsicherheit des Urtheils über theologische Lehrpunkte, welche aus mancherlei Ursachen in neuester Zeit so sehr befördert ist, so zwar, daß ohne viel Aengstlichkeit hier Doktrinen als die einzig und wahrhaft christlichen und katholischen hingestellt werden, während dort die oft gegentheilige theologische Ansicht als ausgemachte katholische Lehre erscheint; theils auch aus der nahen Verbindung, worin man so häufig die christlich Lehre erhalten möchte gerade mit den mannigfaltigen Gestaltungen, worin der philosophische Zeitgeist sich auszuprägen sucht; theils aus dem Bestreben, diese

oder jene Lieblingsidee durch das Ganze sich hindurchwinden zu sehen, die man einmal gefaßt hat. Durch Alles dies ist in die neuere theologische Wissenschaft eine Willkühr und Zufälligkeit der Behandlung eingeführt, welche man ehedem in der katholischen Theologie nicht kannte, wo fast alle Lehrbücher denselben Grundtypus trugen — Jahrhunderte lang trugen, und selbige nur in Einzelnheiten variirten; jetzt trifft man fast bei jedem neuen theologischen Autor Varietät in Inhalt und Form im Einzelnen und im Ganzen. Das Uebel wird allgemach ins Unendliche vergrößert durch den Mißbrauch der Sprache, welcher seltsamer Weise in demselbigen Grade zugenommen hat, in welchem unsre Muttersprache allgemeinere Anwendung auf die theologische Wissenschaft und auf alle Wissenschaft gefunden hat; und dieser Mißbrauch liegt vorzüglich in der Verwendung vager und dunkler Ausdrücke und Redensarten, welche die verschiedensten Deutungen zulassen, aber keine fixiren; sie stammen größtentheils aus philosophischen Fluktuationen und Spekulationen her.

Wir sind damit einverstanden, daß die Anwendung der Muttersprache auf die theologische Wissenschaft ihre großen Vortheile biete; sehen wir aber auf den theologischen Wirrwar hin, der seit einigen Dezennien grassirt, seitdem nämlich die Theologie mehrfach in deutscher Sprache behandelt und mißhandelt wird, dann möchten wir glauben, es sei diese Anwendung unserer Muttersprache um mehrere Dezennien zu früh gekommen. — Man vergleiche nur etwa die Lehrbücher von Klee, Staudenmeier, Drei, Berlage 2c., um sich von der Wahrheit des Gesagten und von dem guten Grunde zu überzeugen, den wir für unsere Meinung haben. Gewiß ist es auch, daß, falls gewisse theologische Werke ursprünglich in lateinischer Sprache erschienen wären, dann manche kirchliche Irrungen der Neuzeit wären vermieden worden, die sehr traurige Folgen hatten, so wie, daß eine große Anzahl neuerer theologischer Schriften dann längst von einer kirchlichen Censur ohne irgend eine schlimme Folge verdammt und unterdrückt sein würden.

Recht begierig griff Ref. darum zu der vorliegenden lateinischen Bearbeitung der christlichen Religionslehre, zumal da auch sie in Berührung mit philosophischen Grundsätzen sich zu erhalten versprach — begierig zu sehen, ob die oben besprochenen Mißstände dadurch nicht in etwa vermieden worden. Und das ist nun in solchem Grade der Fall, daß eine Rezension dieses Werkes eben so sehr erleichtert ist, als sie bei den meisten deutsch geschriebenen theologischen Werken erschwert wird — ja so erleichtert, daß die Rezension in ein schlichtes Referat mit wenigen Zwischenbemerkungen übergehen kann.

Im Vorworte spricht der Verf. sich recht bündig aus über die Nachtheile, welche die Theologie von dem philosophischen Zeitgeiste zu erfahren hatte und noch hat, wie aber dennoch die Theologie nicht auf die großen Vortheile verzichten dürfe, welche ihr von der Philosophie aus zufließen können, von der wahren Philosophie, „quae ex minime dubiis principiis profecta per legitimam ratiocinationem ea deducit, quae cum principiis manifeste connectuntur; tantum abest, ut illa divinae religioni noxia esse possit, ut e contrario potius ad eandem stabiliendam et firmandam magnopere conferat . . . Neque enim probanda est eorum sententia, qui philosophicas rationes in negotio religionis nihil agere affirmant . . . . philosophicae argumentationes plurimum valent tum ad probandam necessitatem atque existentiam divinae revelationis, tum ad discernendum, ubi verum eiusdem depositum inveniatur, tum ad eos, qui eandem impugnant, confutandos, alios vero contra illorum tela praemuniendos; — wobei dann der Verf. auf das Beispiel der hh. Väter sich beruft, namentlich in Sachen der Grundwahrheit aller Religion, der Erkenntniß des Einen, ewigen Gottes, des vollkommensten Wesens, welche immer Gegenstand der philosophischen Forschung war — indeß heut zu Tage so viele Geister, die sich philosophisch dünken, diese Grundwahrheit der Religion keiner Demonstration bedürftig, noch fähig erachtet haben. —

Darum verspricht der Verf., von Philosophie ebenfalls mehrfach Gebrauch zu machen, und man kann ihm nicht den Vorwurf machen, daß dieser Gebrauch bei ihm zum Mißbrauche geworden, oder daß er etwa zu viel ausgedehnt sei; vielmehr hätte derselbe an manchen Stellen füglich weiter ausgedehnt werden dürfen.

Der Verfasser begreift unter Religionslehre die theoretische wie die praktische Theologie, schickt aber dem Vortrage der christlichen Glaubens- wie Sittenlehre einen einleitenden Theil — nämlich eine Untersuchung über die wahre Religion und über die Wahrheit der christlichen Religion insbesondere — voran, und diese Untersuchung selbst hat unter der Ueberschrift notiones praeviae zu ihrer Vorbereitung 1) einen Artikel de Deo nostraque destinatione, 2) de notione religionis doctrinaeque religionis suas in partes divisione; — wir würden dieses und jenes füglich eine (philosophische und positive) Einleitung in die christliche Theologie nennen dürfen, falls nicht bei dieser Benennung manchem Leser Anlaß zu anstößig gewordenen Vergleichungen geboten würde. Die Lehre vom Dasein Gottes, die Grundlehre aller Religion, betrachtet der Verf. mit Recht mehr als ein praeambulum fidei wie als dogma positivum: — derselbe stützt sich vorzüglich auf den kosmologischen Beweis, auf den Schluß von der weisen Einrichtung des Weltalls auf einen weisen Urheber; doch werden auch die Argumente — ontologischer Art — angezogen, nämlich der Schluß von dem Dasein irgend eines Dinges mit zeitlichem Anfange auf das Dasein eines Wesens ohne Anfang, und der andere von dem Dasein einer veränderlichen und zufälligen Welt auf das Dasein eines nothwendigen Wesens. Diese Grundlehre wird aber in den angedeuteten Argumenten so flüchtig abgethan, daß in dem Raisonnement eben auch nur Andeutungen von einem Beweise liegen; hätte der Verf. dieselbe schärfer begründen wollen und tiefer, er würde ohne Zweifel auf sehr viele Defekte seiner Argumentation gestoßen sein; — der Beweis läuft bei ihm in bloßen Verstandes-Opera-

tionen ab, nämlich in Heranziehung von gegensätzlichen Begriffen, ohne viel ängstliche Nachfrage nach der Gültigkeit oder Realität der einzelnen derselben. Was kann z. B. gewagter sein, als der Welt ein zufälliges Dasein beimessen, um daraus das Dasein eines nothwendigen Wesens als ihres Grundes zu folgern, — da doch die Zufälligkeit der Welt grade erst sich daraus ergeben kann, daß sie in dem freien Akte ihres Urhebers ihren Grund habe. — S. 3. geht der Verf. dann sofort dahin hinüber, den Endzweck der Weltschöpfung rationell festzustellen; er findet ihn, wo heut zu Tage Viele ihn finden wollen: in der Selbstverherrlichung, der Ehre Gottes, da sich schlechthin kein erhabnerer und dem vollkommensten Wesen angemessenerer erdenken lasse; auch die Glückseligkeit endlicher vernünftiger Wesen bei Gottes Vollkommenheit kein adäquater Zweck sein könne. — Das wird wohl Niemandem sofort einleuchten; ja es scheint dies beim Verf. selbst nicht so ganz festzustehen, indem er an andern Stellen sich über jenen Zweck so ausdrückt, daß es sehr schwer sein würde, darin Uebereinstimmung mit Obigem nachzuweisen; wenn er z. B. S. 263. um die Pflicht der Liebe gegen Gott zu motiviren, hervorhebt, daß Gott einzig aus Liebe uns erschaffen habe; — „qui unice ex amore nos creavit." Dieselbe Bemerkung hat sich uns vielfach bei andern Autoren aufgedrungen, daß sie unbedenklich Gottes Ehre zum Zwecke der Weltschöpfung erheben, und eben so unbedenklich andere Aeußerungen fallen lassen, die damit grade so schwer zu vereinigen sind, als der Artikel im symbolum, wonach Christus aus Liebe zu uns gelitten hat. Die Ansicht hingegen, wonach Gott die Glückseligkeit seiner Geschöpfe zur Absicht hatte, ist die Ansicht des gesammten christlichen Alterthums, bis auf die Zeiten des Konziliums von Trient, und wir zweifeln sehr, ob es irgend jemandem gelingen werde ein einziges Zeugniß für die entgegengesetzte, aus einem christlichen Schriftsteller, der vor jener Zeit gelebt hat, vorzubringen. Sie ist auch vor einigen Jahren noch in dem Augsburger Diözesan-Katechismus gelehrt, und dieser

ist selbst in Rom approbirt worden. Wie Bischof Frint dieselbe vorträgt, mögen die Leser aus seinen eignen, sehr bestimmten Worten entnehmen.

„Würden wir nicht unsere eigene Vernunft beleidigen, wenn wir den Wahn annähmen, daß Gott die geistigen und körperlichen Wesen zu seinem eigenen Vortheile, zur Erweiterung und Vermehrung seiner eigenen Seligkeit geschaffen habe, und daß diese durch Leiden und Unglück seiner Geschöpfe einen Zuwachs erhalten könne? — Nein, die Seligkeit Gottes ist selbstständig, unabhängig von allen äußerlichen Dingen, sie ist in seiner Natur, in seinen Vollkommenheiten gegründet, so unendlich wie diese und eben so wenig als sie einer Vermehrung oder Verminderung fähig. Wenn also Gott Dinge außer sich erschaffen wollte, so konnte er es unmöglich thun, um von ihnen etwas Gutes zu empfangen, sondern um ihnen Gutes zu thun; er konnte sie nur schaffen, um Gegenstände zu haben, an welchen er seine höchste Güte offenbaren kann.“*)

Der Verf. leitet übrigens aus diesem Satze, daß die Ehre Gottes der Endzweck der Schöpfung sei, unmittelbar die Bestimmung des Menschen ab, Gott auf alle Weise zu verehren, und so die vollkommene Seligkeit zu gewinnen — wobei dann einige Verwirrung unvermeidlich wird über die Art, wie Gott den Menschen zur ewigen Seligkeit bestimmen konnte, wenn seine Ehre der Endzweck von Allem sein sollte; — Gottes Verherrlichung, selbst im Himmel, mag wohl aus der Seligkeit des Menschen dort von selber fließen, ähnlich, wie die Lobpreisungen der Engel; auch mögen die Menschen dort ihre größte Freude finden in der Anbetung des Heiligen; ihre Seligkeit selbst aber scheint nur in ihrer reinen geistigen (substanzialen) Vollkommenheit liegen zu können.

Den Begriff der Religion bestimmt der Verf. als die Uebung (cultus) der höchsten Ehrfurcht, der Liebe und des Gehorsams gegen Gott — so lange er sie subjektiv betrachte; objektiv genommen ist sie ihm der Inbegriff von

*) Frint, Beiträge zur Belehrung u. Veredlung des Menschen. 1. B. S. 367.

Wahrheiten, die man glauben, und der Gesetze, die wir befolgen müssen, um unsere Bestimmung zu erreichen; — wobei dann incidenter die Heiligkeit des Menschen und die derselben entsprechende Seligkeit als seine Bestimmung angegeben wird; ein Gedanke, der viel fruchtbarer ist, als er beim Verf. erscheint.

Interessant ist es, wie der Verf. die ehedem allgemein festgehaltene Unterscheidung einer natürlichen und einer geoffenbarten Religion auch festhält, unbekümmert um jene deutschen Neuerer in der Theologie, welche von einer natürlichen Religion (beim Verf. so viel als: natürlichen Theologie) nichts mehr wissen wollen; richtig genug unterscheidet er beide dadurch, daß jene durch die natürliche, eingeborne Vernunft des Menschen, diese aber durch positive göttliche Offenbarung zu ihrem Inhalte gelange. Ueberhaupt läßt der Verf. die Dinge, im Großen betrachtet, ganz an ihrem rechten Orte stehen, behält den billigen Respekt gegen die längst klassisch gewesenen Unterscheidungen und Abtheilungen bei, und bleibt eben dieserhalb schon überall ein nüchterner Theologe — fern von all dem Rausche, worin die neuern theologischen Enthusiasten ihre Werke zu schreiben scheinen, und von jener Verblendung, mit welcher sie unter dem Scheine der Orthodoxie die Theologie ganz in ein Zerrbild umgestalten.

Wir hatten die Anzeige vorstehenden Werkes bis zu dem Satze fortgeführt, daß der Verfasser im Großen und Ganzen die Dinge in ihrem natürlichen Verhältnisse zu einander belasse; — da begegnen wir nun aber in diesen Blättern (N. F. V. Jahrg. 4. Heft. S. 121.) einer Anzeige desselbigen Buches, wie sie in dem „allgemeinen Religions- und Kirchenfreunde (9. Heft, 1844.)" abgedruckt ist, und worin grade dies dem Buche zum größten Vorwurfe gemacht wird, was wir an ihm rühmen. Es veranlaßt uns dies zu nachstehender Betrachtung.

Es war und ist die Ueberzeugung der ganzen Welt, daß philosophische Studien eine Vorschule bilden für die gesammte wissenschaftliche Theologie; dies ward wohl als

Thatsache bis zur Stunde Niemand läugnen, welcher nur daran denken will, daß auf allen Universitäten, Akademieen, Lyceen, auch dort, wo bloß klösterliche Institutionen an deren Stelle fungiren, der philosophische Lehrkursus dem theologischen eben so allgemein vorangeschickt wird und ward, als dem juristischen u. s. w. — Ueber die gebührliche Stellung der Philosophie zur Theologie kann schon eben dieserhalb kein Zweifel obwalten, so lange auf das in diesen bleibenden gelehrten Anstalten seit einer Reihe von Jahrhunderten ausgedrückte Welturtheil auch nur der geringste Werth gelegt werden soll; — eben so wird man zugestehen, daß es als ein sehr abentheuerliches Unternehmen angesehen werden würde, wenn man irgendwo den cursus theologicus voranschicken und den cursus philosophicus darauf wollte folgen lassen — ganz abgesehen von der allerdings wahrscheinlichen Folge, daß dann die philosophischen Hörsäle leer stehen und bleiben würden, und daß dann jegliche Fakultät ihren besondern Lehrstoff hinterher einer besondern philosophischen Behandlung zu unterbreiten suchen müßte.

Man sollte denken, schon die mindeste Rücksicht hierauf müßte wenigstens bei den „Kirchlichen", denen doch alles gewaltsame Umstürzen der bestehenden Ordnung der Dinge ungebührlich vorkommen muß, Bedenken erregen gegen die so bedenkliche als unnöthige Umkehrung des Verhältnisses, worin die Theologie und Philosophie bestanden hat und besteht; und doch geht man heute zu Tage im christlichen Baiern- und Würtemberger Lande ganz unbedenklich an diese Umkehrung des gesammten natürlichen Verhältnisses und bemüht sich zudem, diese Umkehrung als eine rechte Bekehrung der philosophischen Doktrinen überall hin geltend zu machen.

Nein, gegen eine Herabwürdigung des Buches von dieser Seite her und um solcher Gründe willen, als welche der Kritikus „im allgemeinen Religions- und Kirchenfreunde" geltend machen will, müssen wir den Verfasser und sein

Werk nachdrücklich in Schutz nehmen. Die Philosophie hebt nicht beim positiven christlichen Glauben an; wäre dies wesentlich ihre Stellung, dann hätte es bis zum Eintritte des Christenthums keine Spur von rechter Philosophie geben können; und wäre solche Ansicht die der philosophischen Welt selbst, dann hätte es niemals eine Geschichte der Philosophie geben können, die eines Sokrates, eines Platon, eines Aristoteles u. s. w. Erwähnung gethan hätte, und am allerwenigsten hätte ein christlicher Gelehrter an eine solche Geschichte die Hand angelegt; — die Philosophie, als wissenschaftlich entfaltete reine und bloße Menschenvernunft, hebt beim natürlichen Bewußtsein, und beim Naturbewußtsein an, erhebt sich von da zum geistigen Bewußtsein, zu einem orientirten Bewußtsein des Geistes um sich selbst, um seine Denk- und Anerkennungs-Gesetze, und um diejenigen Realitäten und Wahrheiten, welche diesen gemäß festgestellt sind; — und in der Richtung und Rücksicht auf das faktisch und historisch bestehende Christenthum und seinen positiven Glaubensinhalt war, ist und bleibt es eine für die Philosophie so würdige und hauptsächliche, als für die christliche gründliche Ueberzeugung sehr bedeutsame Aufgabe, die praeambula fidei festzustellen; und dahin rechnet Buczinski mit vollem und hergebrachtem Rechte die Erkenntniß der existentia Dei, die notio Religionis; ferner finis hominis, necessitas revelationis, criteria rationis; — und darüber läßt nun jener Kritikus l. c. S. 123. sich mit Hohn und Spott also vernehmen: „wie schön und sicher, wenn die ratio naturalis diese Obersätze (!) fest angeknüpft haben wird — woran? Nun das ist ja klar, an die ratio naturalis! um nun auf einer syllogistischen Kriterienleiter zur Vernünftigkeit der christlichen Offenbarung sich herabzulassen, d. h. um durch die natürliche Vernunft nach abstrakten Verstandes-Criterien die Vernünftigkeit der übernatürlichen Offenbarung zu beweisen, nicht für die Erkenntniß zur Erhebung und Erfüllung der Vernunft, sondern für den Glauben, der nun mit den Dogmen, die ihm die Vernunft eben

zuführen mußte, sich gegen diese Vernunft kehrt, um sie mit der Autorität todt zu schlagen; und das wäre kein irrationaler Rationalismus? Es sollen schlagende Belege dafür noch nachfolgen."

Es ist durchaus nöthig, daß von Zeit zu Zeit die Polemik sich gegen die um sich greifende Verkehrung aller richtigen Verhältnisse erhebe, wie sie auch hier bei dem Rez. des Buczinski'schen einen Durchbruch gesucht hat; und eben darum haben auch wir hierorts darüber und dagegen von Neuem uns auszusprechen für Pflicht erachtet. Zugleich aber müssen wir auch darauf wieder hinweisen, wie die Eiferer im Gebiete der neuesten Theosophie niemals Anstand nehmen, alle gesunden Bestrebungen in der frivolsten Weise verzerrt vorzuführen, um den Spott, womit man selber vorangeht, auch Andern abzunöthigen: Hier z. B. wird ohne Weiteres dem Hrn. Buczinski die Absicht zugeschoben, in seiner Manier die Vernünftigkeit der übernatürlichen Offenbarung zu beweisen, während derselbe doch nur den göttlichen Ursprung und darin die Göttlichkeit der Offenbarung zu erweisen trachtet; nicht minder wird geltend gemacht, wie B. hinterher den Glauben gegen die Vernunft kehre, um diese todt zu schlagen, d. i. zum vollen Schweigen zu bringen mit der Vorhaltung der Glaubensgeheimnisse — indeß derselbe nur eine Einschränkung des Vernunftgebrauches in Sachen der Mysterien des Glaubens fordert, und nicht zugeben will, daß es gefährliches Spielwerk sei, wenn die Menschenvernunft, was über den Bereich ihrer Umfassung hinaus liegt, dennoch völlig zu umfangen und zu durchdringen trachtet. Buczinski, dessen Buch nur mit Genehmigung des Jesuitenorden erscheinen konnte, hält fest, was man seit Theologen und Philosophen Gedenken in Sachen des Vernunftgebrauches als die richtige Mitte bezeichnet hat, und was auf Anlaß der hermesischen Streitigkeiten auch der jetzt regierende Pabst Gregor XVI. als philosophische und theologische thesis vertheidigte und noch festhält: „ratio nos ducit ad revelationem, quo facto ipsa se revelationi subditam praestat;" — grade

wie bisher auch die Hermesianer und außer ihnen Tausende von Theologen gelehrt hatten.

Doch ja, — wer sollte es denken, eben dieser Anklang von Hermesianismus ist es, den jener Rezensent beim Jesuiten Buczinski findet und den er freilich eben so leicht in der gesammten theologischen Litteratur der Vorzeit überall hätte finden können, dieser und der pseudokatholische Unwille, daß noch irgendwo irgend etwas gelehrt wird, was auch Hermes vortrug, ist es, was den Rez. ganz außer sich bringt, und ihn zu der executorischen Deklamation führt S. 124:

„Bisher glaubte man in Deutschland, eine theologische Methode, welche den Ausgang vom subjektiven Verstande (natürliche Vernunft) nimmt und beweisend aus dieser rationalistischen Vernunft in die historische Bibel, aus dieser Bibel in das göttliche Christenthum, aus diesem Christenthum in den dogmatischen Glauben der Kirche hineinsteigt, sei ein Analogon zur hermesischen Methode und mit ihr eine Frucht der kantischen Saat."

Was mag der Jesuiten-Orden, der ganz vernünftiger Weise von jeher solchen induktiven Vernunftgebrauch vertreten hat, wie jetzt B. ihn vertheidigt, zu solcher Wendung der Dinge sagen, daß er nun auch wegen seiner Uebereinstimmung mit dem verstorb. Hermes verketzert wird? — Man hat es uns niemals recht glauben wollen, wenn wir hervorhoben, wie schlimme Gefahren die ganze katholische Theologie bei der Damnation der hermesischen Schriften laufe, wenn mehrere schwebende Streitfragen nicht eine befriedigendere Lösung fänden; wer jetzt noch an dem Bestehen der Gefahren und selbst an dem Eingetretensein mancher befürchteten Uebelstände zweifelt, dem müssen die Augen stark verklebt sein. Das aber hätte wohl Niemand ahnen mögen, daß die Sache sobald solche Wendung nehmen würde, daß man zuvor den Hermesianismus als Rationalismus anklagen und verurtheilen würde, weil er mit dem Vernunftgebrauche viel zu weit gehe, und daß man nun nach kaum zehn Jahren es demselben zum Vorwurfe machen

würde, daß er die Vernunft mit dem Glauben todt schlage, und die Rechte der Menschenvernunft ungebührlich schmälere; — man hätte nicht glauben sollen, daß dasselbe Blatt, was damals eine Auflösung des positiven Christenthums in ein Philosophem durch Hermes befürchtete und anklagte, heut zu Tage schon sich zum Anwalt der Parthei hergeben würde, die eine völlige Zersetzung des Glaubensinhaltes für die Menschenvernunft in Anspruch nimmt, ut humana esse appareant quaevis divina et manifesta fiant mysteria. — Wir rufen noch einmal laut: „Videant Consules, ne quid detrimenti capiat respublica."

Nach dieser Digression kehren wir zu unserm Referate über die institutiones zurück, wollen uns aber darin möglich kurz fassen. Doch müssen wir dabei wiederholen, daß der Verf. die richtigen Verhältnisse der Dinge freilich bestehen lasse, sie aber nicht tief genug erfasse und erörtere, so zwar, daß es uns vorkommt, als habe der Verf. sich kein bestimmtes Publikum gedacht. Für den populären Unterricht enthält nämlich das Buch überall zu viel, für den wissenschaftlichen überall zu wenig, und dies gilt sowohl die philosophischen Argumente, als auch die historischen (und positiven) Beweise; — in Ansehung der letztern begnügt sich der Verf. gewöhnlich mit der Angabe, „wie die hh. Väter Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus ꝛc. lehren" u. dergl. ohne irgend die Stellen anzugeben, an welchen sie so lehren, geschweige, daß er die Stellen selbst gar nicht citirt.

Im 1. Th. von p. 8—114 behandelt der Verf. folgende wohlgeordnete Themata: die Nothwendigkeit der Religion; Existenz und Unzulänglichkeit der natürlichen Religion; Nothwendigkeit, Existenz und Einheit der geoffenbarten Religion; Gebrauch der Vernunft in Sachen der Offenbarung, und die Verpflichtung, diese aufzusuchen; äußere Kennzeichen der Offenbarung; Autorität der Schriften des N. u. A. T.; Göttlichkeit des Christenthums, erwiesen aus den Wundern, den Prophezeihungen, aus seiner wunderbaren Ausbreitung, aus dem Zeugniß seiner Märtyrer; Predigt und Uebergabe

der Schriften der Apostel an die Kirche; göttliche Autorität dieser Schriften; — die Tradition.

(Schluß folgt.)

I. Bibliotheca regularum fidei. Edidit Iosephus Braun. Tomus I. et Tomus II. Bonnae sumtibus Pleimesii 1844 et 1845. P. 375 et P. 277. 8o.

II. Regula fidei catholicae et collectio dogmatum Credendorum A. Philippo Nerio Chrismann, ord. min. s. Franc. Recollect. Prov. Argent. seu Alemanniae ss. Theol. et Hist. eccl. lect. ord. Denuo revidit et edidit Phil. Iacob. Spindler, eccles. cathedr. Aug. Vic. nec non Vicariatus General. Episcopal. August. secret. Superiorum permissu et approbatione Aug. Vind. 1844. 316 S. 8o.

III. Francisci Veronii Regula fidei. editio novissima ad exemplar Parisiis a. 1774 editum adornata. Aquisgrani, Hensen. 1842.

IV. Des Franz Veron Richtschnur des Glaubens oder Absonderung dessen, was zum katholischen Glauben gehört, von demjenigen, was nicht dazu gehört. Mit gegenüberstehendem lateinischen Texte, nach der pariser Ausgabe vom Jahre 1744, in treuer Verdeutschung nebst einer geschichtlichen Einleitung von Dr. Wilhelm Smets, Canonikus zu Aachen, mit Genehmigung hoher geistlicher Obrigkeit. Crefeld 1844. Druck und Verlag der Funkeschen Buchhandlung. 12o.

Das erweiterte Interesse an den religiösen Fragen und die Verwirrung auf dem Gebiete der Theologie, auf welchem man Schulmeinungen und seine eigenen Phantasien zu Dogmen der katholischen Kirche erhebt, während man die wahren Dogmen verunstaltet und leugnet und den Grund des Christenthums untergräbt, haben ein vielseitiges Verlan=

gen nach Werken rege gemacht, welche unverdächtig und genau bezeichnen, was katholische Lehre sei und was nicht. Diesem Verlangen ist durch die neuen Ausgaben der vorgenannten Schriften auf eine umfassende Weise entsprochen worden. Wir halten es für zweckmäßig, folgende nähere Notizen über dieselben mitzutheilen.

In dem ersten Bande der Bibliotheca regularum fidei ist enthalten: 1) die Regula fidei des Veronius. 2) Die alte und sehr selten gewordene Bearbeitung dieser Regula von einem Ungenannten. Sie wird einem katholischen Prälaten Nicolaus Zizwiz zugeschrieben. 3) Bossuets expositio fidei catholicae. Diese Schrift ist in fast alle europäische Sprachen übersetzt worden; in der Bibliothek ist die lateinische Uebersetzung dem französischen Original beigefügt worden. 4) Die Propositionen Berington's und Kirk's aus einem Werke der genannten englischen Geistlichen, welches den Titel führt: The faith of the Catholiks und wovon die zweite Auflage zu London erschienen ist. Der lateinischen Uebersetzung ist das englische Original beigefügt. 5) Die Erklärungen des irischen Episkopates und der Bischöfe und apostolischen Vikare von Großbritannien; der lateinischen Uebersetzung ist ebenfalls das englische Original beigefügt worden. Den Schluß des ersten Bandes der Bibliotheca bildet das Glaubensbekenntniß Pius IV.

Der zweite Band der Bibliotheca enthält: 1) Holden's divinae fidei analysis seu de fidei christianae resolutione libri duo und 2) die Abhandlung desselben über das Schisma.

In dem dritten Bande der Bibliotheca sollte die Regula fidei des Minoriten Chrismann neu herausgegeben werden. Diese neue Ausgabe ist aber durch Herrn Spindler besorgt worden. Sie enthält außer der Regula fidei einen Anhang: collectio dogmatum credendorum von demselben Chrismann, und schließt sich genau an die Bibliotheca an. Herr Spindler berichtet uns, daß auch Professor Ign. Döllinger in München dieses interessante und für die gegen-

wärtigen Zeitverhältnisse besonders nützliche Buch seinen Zuhörern sehr empfohlen habe. Chrismann beruft sich sehr oft auf das Werk Muratori's: de ingeniorum moderatione, welches er ein goldenes Werk, aureum opus, nennt. In der Vorrede führt er folgende beachtenswerthe Stelle aus demselben an:

„Allein bisweilen legt man eine allzu große Unterwürfigkeit vor dieser Auctorität (der Kirche) an den Tag. Eben darin liegt der Grund, daß dieselbe von Einzelnen über Gebühr erhoben wird, und, was noch schlimmer ist, daß man denjenigen, welche mit Mäßigung davon sprechen, ganz übermäßig zürnt. Eine allzu große Unterwürfigkeit nenne ich einen unvernünftigen, übermäßigen Eifer, einen Eifer, der, wie der Apostel ihn nennt, nicht nach der Einsicht ist, einen Eifer, der dem Aberglauben verwandt ist. Denn keinen andern Namen verdient die unbesonnene Hitze derjenigen, welche das Ansehen der Kirche für fast unbegränzt halten, welche, wenn sie irgend etwas in den Concilien, in den Breven und Urkunden der römischen Päpste, in den Schriften der h. Väter aufgezeichnet finden, dafür gerade so streiten, als gelte es Haus und Hof, und verlangen, daß Andere deßgleichen thun sollen. Diese Classe von Menschen will nämlich, man solle an alle diese Dinge wie an Dogmen glauben; denn die Kirche irre nie, könne nie irren; und wenn Jemand der entgegengesetzten Meinung ist, den halten sie sofort für einen, der unter der Fahne der Ketzer kämpfe, halten ihn für in hohem Grade strafbar und des allgemeinen Hasses werth."

„Ich gestehe, daß der gute Wille dieser Menschen lobenswerth ist; allein man kann nicht verkennen, daß es ihnen zuweilen an Wissenschaft und Klugheit fehle. Sie sind nämlich gar zu mißtrauisch und gar zu düster; daher beben sie denn oft vor Furcht, wo nichts zu fürchten ist. Und wollte Gott, sie nützten der Kirche so viel, als sie ihr durch dergleichen Geschrei, durch dergleichen Drohungen und Scandale Schaden zufügen können! Denn da es im Gebiete der

Theologie viele Dinge gibt, die bloß wahrscheinlich, oder zweifelhaft, widersprechend und selbst, nach dem Eingeständnisse sämmtlicher Katholiken, falsch sind, so kommt, wenn man alle diese Dinge ohne Unterschied für wahr und ausgemacht halten soll, die Würde, die Heiligkeit und die Wahrheit der vortrefflichsten Religion nicht bloß bei den Häretikern und den Ungläubigen, sondern selbst bei den Katholiken in Gefahr. Es schmeckt auch nach Tyrannei, wenn man Jemanden zwingen will, etwas zu glauben, was gar nicht zu glauben ist, und der ist ein Lehrer des Irrthums, der in das Gebiet der Wahrheit allerlei Fabeln aufnimmt. Allein die Kirche Gottes muß auch von dem entferntesten Verdachte dieses Uebelstandes frei sein, und in der That, das ist sie. Sie selbst mag solche fromme Schmeichler nicht; sie weiß sehr wohl (was sich später ergeben wird), wie weit ihre Auctorität gehen darf, und maßt sich keine größere Rechte an, als ihr Christus, die Wahrnehmung des allgemeinen Besten und die Zustimmung aller vernünftigen Männer bis jetzt zugestanden haben."

„Alle vernünftigen Männer, insbesondere die katholischen Bischöfe, und überhaupt alle, die sich nicht bloß oberflächlich in der Theologie und der kirchlichen Gelehrsamkeit umgesehen haben, wollen nicht, daß die Auctorität der Kirche geschmälert, aber auch nicht, daß sie über die Gränzen des Rechts erweitert werde. Auf beiden Seiten kann man sehr leicht zu weit gehen; Beides aber ist verkehrt. Und obgleich bloß solche in den Augen des Vokes fehlen und gemeinhin mit den schmählichsten Namen belegt werden, welche die Rechte der Kirche schmälern und verwerfen, hingegen aber solche für fromme Leute gehalten werden, welche alle Kräfte aufbieten, die Auctorität der Kirche über Gebühr zu erweitern: so sind doch die letztern, welche nichts Angelegentlicheres zu thun haben, als überall die Auctorität der Kirche ungebührlich zu erheben, welche diejenigen, so anderer Meinung sind, stets anfeinden, und welche eben diese Auctorität jedesmal zur Behauptung ihrer Privat-Mei-

nungen und Leidenschaften mißbrauchen, in den Augen weiser Katholiken nicht minder strafbar. Das Verfahren dieser Menschen schmeckt zwar nach Frömmigkeit; allein es ist das eine verderbliche Frömmigkeit, indem sie es den Gegnern leicht machen, sich den Sieg über die katholische Sache zu verschaffen. Denn wer sieht nicht ein, daß, wenn es sich zeigt, die kirchlichen Richter hätten in einem Punkte geirrt, wir auch zugeben müssen, die Kirche sei in allem Uebrigen dem Irrthume unterworfen? Daher ist es von der größten Wichtigkeit, sowohl für die Kirche selbst als auch für alle Gottesgelehrten, zu untersuchen und genau zu wissen, wo die Gränzen sind, welche der kirchlichen Auctorität gesteckt worden, damit nicht, indem wir den Hirten der Kirche ungewisse Rechte, und Rechte, die ihnen nicht zukommen, beilegen, ihre unbestrittenen und die ihnen zustehenden Rechte in Gefahr kommen." So weit Chrismann aus Muratori.

Nro. III. Die unter Nro. 3. bezeichnete Ausgabe ist ein Abdruck der Regula fidei des Veronius. Die typographische Ausstattung ist vernachläßigt, noch mehr aber die Korrektur. Die erste Ausgabe wimmelt von Druckfehlern; in der zweiten ist besser für die Richtigkeit des Abdruckes gesorgt worden.

IV. Hr. Dr. Smets hat, um der Regula fidei des Veronius größere Verbreitung zu verschaffen, dieselbe ins Deutsche übersetzt und hat sich dadurch einer schweren und dankenswerthen Aufgabe unterzogen. Die deutsche Uebersetzung ist dem lateinischen Texte, nach der pariser Ausgabe von 1774, gegenübergestellt. In dem Vorberichte werden interessante Aufschlüsse über die Person und die Schriften des Veronius gegeben. Was die typographische Ausstattung betrifft, so wird die Verlagshandlung in ihrem eigenen und im Interesse des Publikums handeln, wenn sie die deutsche Uebersetzung in der Folge mit größern Typen drucken läßt.

Die Unauflöslichkeit des Ehebandes mit der ganzen Lehre von der Ehe nach Schrift und Tradition historisch-kritisch, exegetisch, dogmatisch-symbolisch, polemisch-apologetisch, praktisch dargestellt. Den katholischen und protestantischen Theologen und Juristen gewidmet von Dr. G. Riegler, Professor der Theologie am Königl. Lyceum zu Bamberg. Bamberg bei Schmidt 1845. gr. 8. S. 336.

Die neuesten, theils wissenschaftlichen Bewegungen auf dem Gebiete des Eherechts, namentlich die Frage über die Unauflöslichkeit der Ehe, haben dem Verfasser Veranlassung gegeben, die vorliegende Schrift auszuarbeiten und dem Publikum, insbesondere „den katholischen und protestantischen Theologen und Juristen zu übergeben, damit sie den Stoff daraus entnehmen, um bei vorkommenden Gelegenheiten, in und außer den Kollegien, in und außer den Ständehäusern, in und außer den Landtagsversammlungen und Abschieden mit Grund disputiren, pro et contra ventiliren, polemisiren, apologetisiren, debattiren und beschließen zu können."

Wir beschränken uns, um unsere Leser mit dieser Schrift bekannt zu machen, auf folgende Bemerkungen und Mittheilungen. Wir finden im Buche des Hrn. Riegler ein reiches Material über den betreffenden Gegenstand gesammelt; wir finden darin reichen Stoff zum Disputiren, Polemisiren und zum Debattiren, und erkennen von dieser Seite die Verdienste des Verfassers sehr gerne an. Auch das hat uns in dem Buche des Professors Riegler gefreut, daß er überall auf Gründe eingeht, daß er nur durch Gründe seine Ansichten zu vertheidigen sucht, und von jener modernen Verfahrungsweise sich fern hält, welche statt zu beweisen deklamirt, statt zu denken phantasirt. Dieses Lob sollte eigentlich kein Lob für einen Schriftsteller sein; allein leider ist die Zeit eine solche geworden, daß Nüchternheit des Geistes ein großes Lob geworden ist. Als Mangel bezeich-

nen wir es, daß der philosophische Theil des Eherechts nicht hinlänglich behandelt worden; nur von diesem Standpunkte aus ließe sich eine wissenschaftliche feste Basis für die weitern Erläuterungen gewinnen.

Zu denjenigen Punkten, welche in der neuesten Zeit von den Kanonisten lebhaft besprochen worden sind, gehören die Fragen, ob die Ehe ein Vertrag und wer der minister sacramenti matrimonii sei? Der Verfasser spricht sich über die erste Frage bejahend aus. Wir theilen seine Ansichten darüber mit. Seite 53 heißt es:

„Im neuen Gesetze ist die Ehe ein Sakrament, kraft welchem den den Ehevertrag gesetzlich Eingehenden eine übernatürliche, dem Zwecke der ehelichen Gesellschaft angemessene Gnade verliehen wird, und so ist sie eine gesetzliche Verbindung eines Christen und einer Christin durch Worte oder Zeichen vor Zeugen erklärt und von dem Priester eingesegnet. (S. 1. 2.) Im N. T. hat Jesus Christus den Ehevertrag, welchen er zum vorigen Stand und Glanz und Einsetzung zurückführen wollte, in seiner heiligen Oekonomie zur Würde eines Sakramentes erhoben, indem er die Monogamie wieder herstellte, und sich berufend auf Genesis, zu den Pharisäern spricht, Mat. 19, 4. 5. 6.: Habt ihr nicht gelesen, daß der, welcher den Menschen vom Anfange, geschaffen hat, sie männlich und weiblich (αρσεν και θηλυ) geschaffen und gesagt hat: Deßwegen wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen und sie Zwei werden zu Einem Fleische (εσονται οι δυο εις σαρκα μιαν). Daher sind sie nun nicht zwei, sondern ein Fleisch (ωστε ουκετι εισε δυο, αλλα σαρξ μια). Was also Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Vgl. S. 23 flg. Aus dieser Stelle kann die Lehre eruirt werden. a) Die Ehe als Verbindung der ersten Menschen wird von Christus für jedes nachkommende Geschlecht als Beispiel und Muster dargestellt, zufolge welchem alle einzugehenden Ehen anzubequemen sind, V. 4. vgl. V. 8.: „Vom Anfange aber war es nicht so (nämlich Ent-

lassung der Frau)". b) Die Verbindung zwischen Mann und Weib ist so innig verknüpft, daß Beide gleichsam ein Fleisch werden; daher kann eine Verbindung, wenn nicht diese Einheit zerstört werden soll, mit einer andern Person nicht eingegangen werden. c) Jesus will, daß die Ehe als ein Mittel zur Heiligung der Menschen instituirt und zur Heiligkeit und ursprünglichen Ordnung im Paradies so constituirt, zurückgebracht werden soll, Mat. 19, 8. Mark. 10, 6.: „Vom Anfange aber der Creatur hat er (Gott) sie Mann und Weib gemacht"; (S. 21 flg.) nun aber da Jesus Christus den supernaturalen Zweck der Ehe wollte, so mußte er gewiß auch die diesem Zwecke entsprechenden Mittel wollen, oder die dem ehelichen Stande anbequemte supernaturale Gnade verleihen, wodurch der Charakter der Ehe ausgedrückt wird; also hat er dieselbe wirklich verliehen, oder, was dasselbe ist, das Sakrament der Ehe mittelbar eingesetzt. d) Im Ephesiner Brief wird die Monogamie und die Einheit der Ehe mehr erhoben und das Moment dieses Standes mit der heiligmachenden Gnade ausgesprochen, da derselbe als eine solche Verbindung zu halten und anzuerkennen ist, als wie die symbolische Verbindung Christus mit der Kirche."

Eine andere Stelle, in welcher die Ehe wiederholt ein Vertrag genannt wird, findet sich S. 57.:

„Die Ehe ist ein Sakrament. Der Sinn dieses Lehrsatzes ist dieser. Das Wort Ehe kann hier weder von dem Bande der Ehe, noch von dem Gebrauche der Ehe, sondern muß von dem Ehevertrage genommen werden. Denn α) das Band der Ehe ist permanent, das Sakrament aber vorübergehend, es kann also nicht de vinculo matrimonii gesagt werden, quod sit sacramentum. β) Eben so wenig und noch weniger kann dieß de usu matrimonii gesagt werden; denn sonst hätte man so oft ein Sakrament, als die Eheleute sich ihres ehelichen Rechtes bedienten. Es muß also hier, wie gesagt, unter Ehe der Ehevertrag verstanden werden, nur in diesem Sinne heißt es, die Ehe ist ein Sakrament, d. i.

wenn christliche Eheleute nach Anordnung Gottes und nach den Gesetzen der Kirche den Ehevertrag eingehen, so empfangen sie ein Sakrament, denn Jesus hat die Ehe zu einem Sakramente erhoben."

Ueber den andern erwähnten Streitpunkt wirft der gelehrte Verfasser, nachdem er die beiden sich bekämpfenden Meinungen vorgetragen hat, S. 67. folgende Frage auf: „Welche von diesen zwei verschiedenen Meinungen ist die wahrscheinliche?" Seine Antwort ist diese:

„Die zweite Meinung, daß der Priester der Minister des Ehesakramentes sei, ist wahrscheinlich, und, wie es sich auch von selbst versteht, sicherer. Die Gründe der ersten Meinung können uns nicht befriedigen; denn ad a): die Ehe hat allerdings die Natur eines Contractes nicht ausgezogen, da sie zu einem Sakramente erhoben wurde; wir haben es oben (S. 64 flg.) selbst behauptet, daß die Ehe per mutuum consensum geschlossen werde. Allein damit dieser Vertrag zugleich die Natur eines Sakramentes annehme, muß Einer sein, der in der Person Christus die Gnadenwirkung dieser äußern Handlung ausdrücke, und die Materie per formam zu einem gnadenwirkenden Zeichen erhebe. So ist es bei allen Sakramenten. — ad b) Pabst Eugen IV. redet im Decret pro Armen. allerdings de sacramento matrimonii; sagt auch: quod causa efficiens matrimonii sit consensus per verba de praesenti expressus. Dieß Alles aber kann mit der zweiten Meinung gar wohl bestehen: man vergleiche, was in der zweiten Meinung aus demselben Decrete ad l. c. ausgehoben wurde. — ad c) Wenn das Trid. Concil. sess. 24. c. 1. de reform. matrim. die matrimonia clandestina nicht ungiltig erklärt, so sagt es doch, quod sancta Dei ecclesia ea semper detestata est atque prohibuit. Es läßt sich also nicht ohne Grund schließen, daß das Concil. Trident. die ehesinnigen Winkelchen der Christen nur ratione contractus nicht als ungiltig erklären wollte; daß es aber dieselben als Sakrament angesehen habe, dieß kann man nicht schließen. Das Wort

ratum ist nicht erklärt, und hatte zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bedeutungen. — ad d) und e) Ehen, welche invito parocho oder in locis, ubi concilium trident. non est promulgatum, ohne Pfarrer eingegangen werden, werden zwar als giltig angesehen, d. i. als giltige Eheverträge, ob sie aber auch für Sakramente angesehen werden, dieß ist eine andere Frage. Man dürfte das Sicherste wählen, und dergleichen Eheleute priesterlich einsegnen lassen. — ad f) Daß sonst die meisten Theologen die erste Meinung behaupteten, ist wahr; allein da sie ihre Meinung nicht zureichend begründet haben, und da ihnen in der zweiten Meinung viel wichtigere Gründe entgegenstehen, so können sie nicht verlangen, daß man ihnen beipflichte. Nebst dem Guillelmus Parisiensis und Melchior Canus gibt es viele neuere Theologen, welche die zweite Meinung behaupten, z. B. Estius, Juenin, Serry, Dühamel, Tournely, Herminier, Piette, Gibert, Drouin rc. Vgl. Benedict XIV. de synod. dioeces. l. 8. c. 13. N. 3. Inzwischen, wie gesagt, die Frage, quis sit minister sacramenti matrimonii ist nicht entschieden, und es bleibt Jedem überlassen, diese oder jene Meinung zu vertheidigen. Nur soll man in praxi immer das tutius wählen; das tutius aber ist, daß der Priester die Ehe einsegne."

Was die Form des Buches betrifft: so ist dieselbe dem Verfasser eigenthümlich. Nachdem er seinen Stoff vorgetragen, folgen polemische und apologetische Diskussionen. Vom Standpunkte der Wissenschaft kann kein günstiges Urtheil über diese Form ausgesprochen werden; sie führt Breite und Wiederhohlungen in ihrem Gefolge. Vom praktischen Standpunkte gestaltet sich das Urtheil ohne Zweifel günstiger, weil diese Form solchen Lesern, die nicht an konsequentes Denken gewöhnt sind, die Auffassung des Einzelnen wenigstens erleichtert.

Den Männern, denen Hr. Riegler seine Schrift gewidmet hat, wird sie eine nützliche Gabe sein, und außer ihnen werden auch praktische katholische Geistliche mannigfache Anregung zum Nachdenken und Belehrung in derselben finden.

Druck und Papier sind gut. Für die Entfernung der nicht wenigen Druckfehler wird bei einer zweiten Auflage gewiß Sorge getragen werden. Wir rechnen dahin S. 115. Eclypsis statt Ellypse was mehrmals wiederkehrt, S. 124. Gnognosten statt Geognosten, S. 210. eheliche Trennung statt eheliche Trauung.

Fromme Lieder von Friedrich Spee.*) Der heutigen Sprachweise angeeignet, mit einer biographischen und literargeschichtlichen Einleitung versehen, und den Freunden religiöser Poesie gewidmet von Wilhelm Smets Krefeld, Gladbach und Rheidt. Funkesche Buchhandlung 1845.

Seit Wessenberg und Friedrich von Schlegel im Anfange dieses Jahrhunderts die poetischen Leistungen des sonst um die Menschheit hochverdienten Friedrich

*) Spee war 1591 zu Kaiserswerth aus dem adlichen, noch blühenden, jetzt gräflichen Geschlechte der Spee geboren. 1610 trat er in Köln in den Jesuitenorden und lehrte daselbst Grammatik, Philosophie und Moral. In Köln war er College des bekannten Moralisten Busenbaum, welcher in seiner, unzählige mal, aufgelegten Medulla gesteht, daß sein Werk aus den Mss. Spee's viel Licht gewonnen habe. Spee's Hauptverdienst ist sein muthiges Auftreten gegen den Herenglauben und die scheußlichen Herenprozesse, in seinem Buche Cautio criminalis. Als Missionar in protestantischen Orten Niedersachsens zeichnete er sich nicht minder, als später als aufopfernder Menschen-Freund bei der Belagerung von Trier aus; dort wurde er während seiner Mission von einem irregeleiteten Menschen überfallen, er erhielt fünf tiefe Wunden am Kopfe und zwei in dem Rücken. Er wurde zwar wieder geheilt, doch blieb er fortwährend leidend. Er starb in Trier an den Folgen eines Fiebers, welches er in den Lazarethen sich geholt hatte, am 7. August 1635, 44 Jahre alt.

von Spee aus der Vergessenheit wieder an's Licht gezogen, sind dieselben mehrseitig bearbeitet, oft genannt und rühmlich anerkannt, aber doch nur in engern Kreisen gelesen worden. Der Grund für die letztere Thatsache, ist hauptsächlich in der veralteten Form und Sprachweise dieser Gedichte zu suchen. Um dieselben in größere Leserkreise einzuführen mußten sie der heutigen Sprachweise angeeignet werden. Dieses Geschäft ist vielfach, aber selten mit Glück versucht worden. Es fordert dieses Geschäft ein eigenes Talent, und es wird selbst demjenigen nicht immer gelingen, der im Stande ist, selbst ausgezeichnete Gedichte zu liefern; eben so wie der ausgezeichneteste Maler als solcher nicht im Stande sein würde, ein altes Gemälde glücklich wieder herzustellen. In der Regel ist äußerst wenig an solchen Gedichten zu ändern, je mehr aber daran geändert wird, desto mehr wird die Restauration verfehlt. Herr Dr. Smets hat sich zum erstenmal in diesem Umbilden an den vorliegenden Liedern Spee's versucht. Die Wahl des Gegenstandes war eine glückliche und wir freuen uns, unsre Ansicht dahin aussprechen zu können, daß er sich mit Glück auf diesem Felde versucht hat. Er hat nur das Allernothwendigste an der Form der Spee'schen Gedichte, wie man sagt levata manu geändert, aber den Geist und die alterthümliche Eigenthümlichkeit derselben ganz unangetastet gelassen. Durch seine Bearbeitung der Spee'schen Gedichte werden sie in größere Leserkreise eindringen, als es denselben bisher gelungen ist.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Spee'sche Muse eine durchaus gefühlvolle, aber eben so sittsame und züchtige ist; die Sammlung der vorliegenden Gedichte eignet sich daher besonders zu Fest-Geschenken, und um so mehr, als die äußere Ausstattung ausgezeichnet schön ist.

Ueber Friedrich Spee, sein Leben und seine Schriften hat der Herausgeber in der Einleitung schätzbare Notizen mitgetheilt.

Praelectiones de ecclesia Christi et universa iurisprudentia ecclesiastica, quas habuit in Academia Ticinensi Clar. Petr. Tamburinus, Brixianus, s. Theol. P. P. ac studiorum praefectus in collegio Germanico-Hungarico. Lipsiae sumptibus editoris in Commissis B. G. Teubneri 1845. 4 Theile, jeder von circa 300 S. 8.

Tamburini, in Deutschland bisher wenig bekannt, gehört zu den gelehrtesten Theologen Italiens, zu den freisinnigsten der neuern Zeit.

Er war 1737 zu Brescia geboren, er starb 1827, neunzig Jahr alt, zu Pavia. Nachdem er vom Cardinal Bischof Molin zum Priester geweiht worden, wurde er zum Professor der Metaphysik und Physik am bischöflichen Seminar zu Brescia ernannt; nach dem Abgange Zamboni's übernahm er den dogmatischen Lehrstuhl an derselben Anstalt.

1771 ging Tamburini mit seinem Lehrer und Freunde Zola nach Rom; von Clemens XIV. wurde er hier zum Rektor des Irländischen Kollegiums ernannt. Im Jahre 1777 verließ er Rom, wurde von der Kaiserin Maria Theresia zum Professor der christlichen Moral an der Universität von Pavia befördert und vom Grafen Firmian zum Studienpräfekt im Collegico Germanico Hungarico ernannt. Acht Jahre später wurde ihm die Aufgabe, hier die sogenannten loci theologici vorzutragen. Nach einer längern Abwesenheit von Pavia, welche durch die Kriegsunruhen veranlaßt wurde, kehrte er an dieselbe Universität zurück, um auf höchsten Befehl die Lehrkanzeln der Moralphilosophie und des Naturrechts zu verwalten. Zuletzt, nach der Wiederherstellung des Friedens in Italien, wurde er vom Kaiser Franz zum Direktor der politisch juristischen Fakultät an der genannten Universität befördert. Er starb am 14. März 1827.

Tamburini hat über die verschiedensten Gegenstände und zum Theil sehr umfangsreiche Werke geschrieben. Was seine

theologische Geistesrichtung betrifft: so ist zur Bezeichnung derselben eine Stelle wichtig, welche der Herausgeber der vorgenannten Prälektionen am Ende des 3. Bandes mitgetheilt hat: „In den Streitigkeiten", sagt er hier, „welche den h. Stuhl betreffen und welche noch nicht entschieden sind, über welche die katholischen Schriftsteller und selbst die ausgezeichnetsten Kirchen und Universitäten Europas uneinig sind, habe ich mir vorgenommen, die Grundsätze zu befolgen, welche Bossuet bei seiner Vertheidigung der vier berühmten Gallikanischen Artikel ans Licht gestellt hat." Er erkennt die göttlichen Prärogativen des Stuhles Petri an, und versichert, er habe immer darin den Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, das Band verehrt, welches die Kirchen aneinander und an Gott anschließt, er habe immer darin das Organ der allgemeinen Kirche, die Mutter und Lehrerin aller Kirchen der katholischen Welt erkannt u. s. w. Aber außer diesen Punkten huldigt Tamburini durchaus freien Grundsätzen. Er ist ein entschiedener Gegner der falschen isidorischen Dekretalen, ein kühner, sogenannter Antikurialist.

In dem ersten Bande wird über die Beschaffenheit und den Begriff der Kirche und ihre Unterscheidungsmerkmale von andern Gesellschaften, und zwar in 20 Vorlesungen gehandelt. In dem zweiten Bande wird gehandelt über die Eigenschaften der Kirche, ihre Fortdauer, ihre Unfehlbarkeit, worauf sich ihre Unfehlbarkeit erstrecke, worauf nicht, über die Concilien, den Papst, u. s. w. In dem dritten Bande wird gehandelt über den Primat des römischen Papstes, über seine Prärogativen, über die Kardinäle, die Metropoliten, die Synoden, die allgemeinen und Provinzial-Synoden. Im vierten endlich über die Bischöfe, Priester, über das Verhältniß der Bischöfe zum Papste, der Priester zu den Bischöfen und ihre gegenseitigen Rechte, und zuletzt über die Rechte des christlichen Volkes.

Der Verfasser beherrscht seinen reichen Stoff in einem ausgezeichneten Grade; Anordnung und Ausführung bekunden den denkenden Kopf, den geübten Lehrer, den geweckten

und gewandten Italiener. Die Vorlesungen sind der Form nach sehr gelungen, der Gedankenausdruck ist klar, leicht, immer zutreffend, die Latinität nicht nach klassischen Mustern gebildet, aber besser wie gewöhnlich.

Was die Richtung betrifft, so wird das Buch, je nach dem Standpunkte, lebhafte Gegner und lebhafte Vertheidiger finden.

Der Herausgeber dieses opus posthumum ist unbekannt geblieben.

Das Bild des leidenden Heilandes in sechs Predigten und Betrachtungen für alle Christen. Dargestellt von Dr. G. Riegler, Professor der Theologie am Kgl. Lyceum zu Bamberg. Bamberg, Druck und Verlag von J. G. W. Schmidt 1843.

Vorstehendes Schriftchen handelt in fünf Predigten über die Zwecke des Herrn bei seinen Leiden. Der Inhalt der ersten ist: „Jesus hat aus Liebe für uns gelitten;“ die zweite hat zum Thema: „Jesus hat gelitten und ist gestorben, um unsre Sünden zu tilgen;“ die dritte: „Jesus hat gelitten, um uns ein Beispiel im Leiden zu geben“; die vierte: „Jesus hat gelitten, um mitleidend zu werden und uns zu helfen“; die fünfte: „Jesus hat gelitten, um in seine Herrlichkeit einzugehen, und uns in das ewige Leben einzuführen; wir sollen mit Ihm leiden, um in seiner Herrlichkeit ewig zu leben“. Als Einleitung in die vorgenannten wird eine Predigt vorangeschickt über die Verehrung der Bilder im Allgemeinen und der Stationsbilder insbesondere.

Gegen die Wahl der Themata ist schwerlich etwas einzuwenden; es ist einleuchtend, daß sie Veranlassung genug darbieten, einen erschöpfenden Unterricht über das Leiden des Herrn zu halten. Wir geben dem Verfasser gern das Zeugniß, daß seine Reden, was das Material und die Benutzung der heiligen Schrift angeht, reich, sehr reich sind,

daß in ihnen Stoff zu den umfassendsten Vorträgen enthalten ist, und daß wir durchaus gelungene Reden haben würden, wenn ein gleich großer Fleiß auf die Form und die Darstellung verwendet worden wäre. Zwar erkennen wir gerne an, daß auch Stellen vorkommen, deren gelungene Haltung einen tiefen Eindruck auf den Zuhörer machen wird, wenn ein geeigneter Vortrag ihnen zu Theil wird. Aber im Allgemeinen wird ein ordnender Geist, ein durchdachter Plan und ein sicherer Faden, an welchen das Material in natürlicher Folge gereihet ist, vermißt, so daß einige Stellen einem Haufen von Stoff gleichen, aus dem wohl ein gutes Gebäude errichtet werden könnte, aber nicht errichtet worden ist. — Die erste Predigt über Bilder- und Stationen-Verehrung, welche ihr Dasein dem Umstande verdankt, daß den Predigten die Stationen-Andacht voranging, müssen wir als die mißlungenste bezeichnen, weil es ihr völlig an Einheit gebricht, und Gegenstände, welche weit von einander liegen, gewaltsam herangezogen werden.

Den Predigten sind eben so viele Betrachtungen beigefügt; deren Zweck und Nutzen uns nicht einleuchten wollte, da sie mit den Predigten genau denselben Inhalt gemein haben.

Bei einer neuen Bearbeitung empfehlen wir schließlich dem gelehrten Hrn. Verfasser, der Form und der Darstellung denselben Fleiß wie der Sammlung des Materials zuzuwenden, und sind überzeugt, daß dann der Werth der Predigten ungemein gehoben wird.

Homilien auf alle Sonntage des katholischen Kirchenjahres, oder der Tag des Herrn, von C. Schmidt. Zwei Bände. Dritte Auflage. Augsburg 1844. In J. A. Schlosser's Buch- und Kunsthandlung.

Dem Seelsorger werden hier Homilien auf alle Sonn-

tage des katholischen Kirchenjahres dargeboten. In denselben werden die sonntäglichen Perikopen zu Grunde gelegt, an welche der Verfasser dann seine Erklärungen, Belehrungen und Betrachtungen anknüpft. Ein doppeltes Bestreben hat ihn dabei, wie aus dem Inhalt der Homilien erhellt, geleitet; einmal will er die jedesmalige Perikope erklären, dann aber, so gut es geht und so viel möglich ist, die Hauptlehren des Christenthums im Zusammenhange vortragen. Wir sagen: so gut es geht; denn es ist sehr schwer, beides in natürliche und ungezwungene Verbindung zu bringen, und man wird versucht, das Eine über der sorgfältigern Behandlung des Andern zu vernachlässigen; weshalb wir die Ueberzeugung eines jeden Praktikers darin auszusprechen glauben, daß der Prediger, der die Lehren des Christenthums im Zusammenhange vortragen will, sich durch die sonntäglichen Perikopen beengt fühlt. So löblich also auch dies Bestreben des Verfassers ist, und so wenig wir ihm dies zum Vorwurfe machen wollen, müssen wir doch bekennen, daß eben dies den einzelnen Abhandlungen ein gezwungenes und buntes Ansehen aufdrückt, und Gegenstände zur Sprache zieht, welche mit dem Inhalt der evangelischen Abschnitte nur in künstlichem Zusammenhange stehen. — Daß der Verfasser oft in abstrakten Begriffen und Vorstellungen redet, und die Sprache der unmittelbaren Anschauung verläßt und dadurch der Deutlichkeit Abbruch thut, glauben wir durch den Umstand entschuldigen zu müssen, daß seine Homilien mehr für den Seelsorger, als für das Volk bestimmt sind, dem in der That manche Begriffe und Vorstellungen unverständlich sein dürften. Derselbe Umstand entschuldigt auch, daß einige Punkte durch ihre Kürze undeutlich bleiben, welche aber in gehöriges Licht gestellt werden können, wenn das lebendige Wort des Seelsorgers erläuternd hinzutritt.

Uebrigens sind diese Homilien in einer edeln Sprache abgefaßt; und können, der genannten Mängel ungeachtet, durchaus empfohlen werden; sind der Empfehlung auch noch deshalb besonders würdig, weil sich in ihnen auf je-

der Seite ein Geist offenbart, der für die Religion warm fühlt und von derselben lebendig ergriffen ist.

Anicii Manlii Severini Boethii de Consolatione philosophiae libri V. Ad optimorum librorum mss. nondum collatorum fidem recensuit et prolegomenis instruxit Theodorus Obbarius. Ienae prostat apud Carol. Hochhausen. MDCCCXLIII. LXIV und 170 S. gr. 8.

Eine besonders ehemals viel gelesene und selbst in den finstersten Zeiten des Mittelalters nie ganz verschollene Schrift, welche nicht allein durch einen anziehenden Inhalt und eine lebendige Darstellung, sondern zugleich durch die hohe Gesinnung und das unverdiente Schicksal ihres Urhebers ein vorzügliches Interesse gewinnen muß, war seit einigen Decennien nicht in dem Grade beachtet worden, als man dieses bei der regen Thätigkeit auf dem Gebiete des klassischen Alterthums hätte erwarten sollen; vielmehr hatte dieselbe unter den Händen ihrer letzten Herausgeber von ihrer früheren Reinheit und Zuverlässigkeit Manches verloren. Denn seitdem der ebenso fleißige als gelehrte Vallin dieses Werk zu Leiden im Jahre 1656 und wiederum 1671 herausgegeben*) und dessen Text aus vier

*) Der Titel dieser Ausgabe lautet: An. Manl. Sever. Boethii Consolationis philosophiae libri V. Eiusdem opuscula sacra auctiora. Renatus Vallinus recensuit et notis illustravit. Lugd. Batavorum, apud Franciscum Hackium. A. MDCLVI. kl. 8. Die Worte: *Consolationis philosophiae libri* V. hat Vallin schwerlich in seinen älteren Handschriften so vorgefunden, allein dieser Titel ist doch noch viel passender als jener andere: *de Consolatione philosophiae libri* V, welchem ebenfalls eine ordentliche handschriftliche Gewähr fehlt. Der echte Titel war: *Philosophiae Consolationis libri* V, wie anderswo gezeigt wird.

alten und vortrefflichen pariser Handschriften mehrfach berichtigt hat, lassen sich in der Kritik weit mehr Rückschritte als Fortschritte wahrnehmen. Schuld daran war, daß Vallin's Nachfolger, mit Ausnahme des neuesten Herausgebers, über den Werth der zahlreichen Handschriften und der älteren Ausgaben dieses Werkes sich nicht ins Klare zu setzen wußten und daher mehr oder weniger sich verirrt haben. Vallin war vor diesem Mißgriffe durch seine unverfälschten vier alten pariser Handschriften gesichert. Denn da ihm zugleich drei jüngere und vielfach verfälschte Handschriften zu Gebote standen, so konnte es ihm nicht leicht entgehen, daß die Lesarten jener ersten Klasse von Manuscripten vor denen der zweiten den Vorzug verdienten, und nach diesem richtigen kritischen Takte hat er eine gute Anzahl von Stellen zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückgeführt. Ein noch größeres Verdienst würde er sich um das Werk des Boethius erworben haben, wenn er die Lesarten jener alten Codices überall mit strenger Sorgfalt verzeichnet und ihnen noch genauer sich angeschlossen hätte. Da er aber in beiden Punkten Vieles zu wünschen übrig läßt, so muß mit besonderer Anerkennung hervorgehoben werden, daß der neueste Herausgeber, der jüngere Obbarius, derselbe nämlich, dessen Bearbeitung des Prudentius wir im vorigen Hefte angezeigt haben, durch Vergleichung älterer und jüngerer Handschriften nicht nur das kritische Material bedeutend vermehrt, sondern auch den von Vallin praktisch beobachteten Grundsatz, nach welchem nur den älteren Manuscripten bei Gestaltung des Grundtextes eine Stimme zukommt, sicher begründet hat. Denn sobald eine gute Anzahl von Handschriften aus verschiedenen Jahrhunderten verglichen und aus der Verschiedenheit ihrer Texte klar geworden war, daß die noch vorhandenen sämmtlichen Codices der Consolatio in zwei Familien sich scheiden, da war es zugleich möglich, den wesentlichen Unterschied beider zu erkennen und danach für den Text denjenigen Gebrauch von ihnen zu machen, welcher ihnen nach dem Grade einer größeren oder geringeren

Unverdorbenheit zukommt; auch konnte nach solchen Vorarbeiten die Entstehung dieser beiden Familien geschichtlich nachgewiesen werden. Beides hat der neue Herausgeber richtig erkannt und im dritten Abschnitte seiner Prolegomena, worin er über die Handschriften und bisherigen Ausgaben sich verbreitet, dargelegt. Danach bestehen die Fehler der zur ersten Familie gehörenden Handschriften in zufälligen Verirrungen und Versehen der Abschreiber, ohne daß deutliche Spuren von absichtlichen Aenderungen in ihnen vorkommen. An eben diesen Fehlern leiden auch die Handschriften der zweiten Familie, bieten daneben aber noch zahlreiche Abweichungen dar, welche in der treuherzigen Absicht, den überlieferten Text zu verbessern und für das Verständniß leichter zu machen, zugelassen sind, in der That aber nur Verfälschungen der Urschrift enthalten. Bei jenen, ohne Absicht entstandenen Versehen, liegt das Wahre und Ursprüngliche meistens nicht fern und läßt sich mit Beachtung der verschiedenen Abschreiber-Sünden in der Regel ohne große Schwierigkeit herstellen: dagegen wird durch absichtliche Aenderungen (*Interpolationes*) die Urschrift meistens so entstellt und zugleich der Schein eines Fehlers so vermieden, daß die Wiederherstellung des Echten aus verfälschten Quellen fast unmöglich wird. Wenden wir dieses auf die Handschriften des Boethius an, so ist leicht zu erkennen, daß nur die der ersten Familie angehörigen eine Stimme für die Gestaltung des Textes haben dürfen, die übrigen aber nur in so fern herangezogen zu werden verdienen, als wir aus der Vergleichung des Echten und Unechten, des Ursprünglichen und Ueberarbeiteten über das, was echt und wahr ist, größere Sicherheit erlangen. Die nicht interpolirten Codices des Boethius gehören dem 11ten, 12ten und 13ten, die überarbeiteten dem 14ten und 15ten Jahrhunderte an. Von ersteren hat Obbarius drei selbst verglichen, eine Gothaer, eine Jenaische und eine Leipziger, die Lesarten einer Erlanger hingegen aus Pfeiffer's Beiträgen zur Kenntniß alter Bücher und Handschriften aufgenommen. Dazu kommt

jene Erfurter, woraus Sitzmann in seiner Ausgabe (Hanover 1607. kl. 8.) Excerpte benutzt und angeführt hat, so daß, mit Hinzuzählung der vier alten Manuscripte bei Vallin, die Anzahl der älteren und nicht überarbeiteten Codices, welche in der neuen Ausgabe zu Rathe gezogen sind, bis zu neun gebracht sind. Am vollständigsten kennen wir die Lesarten der drei ersten, welche der Herausgeber selbst verglichen und mit den Zeichen A B C in den Noten unter dem Texte, die nur Varianten enthalten, angeführt hat. Unter den interpolirten Codices der neuen Ausgabe sind ebenfalls einige, die der Herausgeber selbst verglichen, andere, deren Varianten er aus bereits veröffentlichten Vergleichungen entnommen hat. Die Anzahl sämmtlicher Codices, welche mehr oder weniger in den kritischen Anmerkungen unter der Urschrift erwähnt werden, beträgt fünf und zwanzig. Dazu kommt noch die theilweise Benutzung einer althochdeutschen Uebersetzung aus dem 11ten Jahrhundert, welche nach einer unverfälschten Handschrift angefertigt ist, und einer griechischen aus dem 15ten Jahrhundert, wobei aber eine überarbeitete Handschrift zu Grunde gelegen hat.

Sollen wir nun das Verdienst, welches der neue Herausgeber um die Kritik der Boethischen Trostrede sich erworben hat, kurz zusammenfassen so besteht dieses 1) in dem mit großem Fleiß zusammengebrachten und geordneten reichhaltigen Vorrathe verschiedener Lesarten aus Handschriften und Ausgaben, 2) in der Scheidung der bisher verglichenen Handschriften und Ausgaben in zwei Familien, 3) in einer auf die Handschriften der besseren Familie begründeten Gestaltung des Textes. Dieses Verdienst wird dadurch nicht geschmälert werden, wenn sich auch zeigen sollte, daß gegen die Kritik des neuen Herausgebers im Einzelnen mancher Widerspruch zu erheben ist, und daß er an mehren Stellen das Richtige noch nicht gefunden, an einigen das in seinen besseren Hülfsmitteln vorhandene Wahre nicht erkannt und dem minder Bewährten noch seinen unverdienten Platz gelassen hat.

Die Auslegung der Consolatio hat der neue Herausgeber ebenfalls nicht unberücksichtigt gelassen. Zwar enthalten seine Adnotationes, welche nach dem Texte S. 117—158 folgen, nur Weniges dieser Art, sondern sind zum größten Theile kritischen Inhalts; allein was in den beiden ersten Abschnitten der Prolegomena über das Leben des Boethius, über seine schriftstellerische Thätigkeit *(de Boethii vita et scriptis)*, ferner über seine religiösen Ansichten und sei Philosophie *(de Boethii religione et philosophia)* auseinandergesetzt wird, ist geeignet, ein näheres Verständniß des wichtigsten und gehaltreichsten seiner philosophischen Werke, was gerade die Consolatio ist, zu fördern. Auch wird einer richtigen Würdigung sowohl dieser einzelnen Schrift als des Boethius im Ganzen dadurch Vorschub geleistet, daß mehre christlich-dogmatische Abhandlungen, welche unter dem Namen des Boethius umhergehen, als unecht und untergeschoben aus der Reihe seiner übrigen Werke ausgeschieden und damit das Urtheil einiger früheren Gelehrten, namentlich Hand's in einem Artikel der Encyklopädie von Ersch und Gruber, angenommen und bestätigt wird. Nach Beseitigung dieser in einem ganz andern Geiste abgefaßten Abhandlungen erscheint uns Boethius in seiner Consolatio und in seinen übrigen echten Schriften weder als ein Christ noch als ein christlicher Philosoph, sondern als einer, an dem die christliche Lehre ohne unmittelbaren Einfluß vorbeigegangen war. In gewissen Vorstellungen und Ueberzeugungen nähert er sich allerdings den Lehren des Christenthums, allein diese Erscheinung sucht Obbarius aus dem Einflusse früherer Schriftsteller, welche Christen waren, überhaupt aus der ganzen christlichen Umgebung des Boethius sich zu erklären. Ich glaube, daß die Sache sich von einer andern Seite leichter nachweisen und besser begründen läßt. Boethius ist nämlich ein Nachahmer und besonderer Verehrer des Seneka, Seneka aber hatte sich durch die von ihm ausgebildete Stoische Ethik der christlichen Lehre in dem Maße genähert, daß er von den älteren Christen beinahe als einer der Ihrigen

angesehen wurde. Indem nun Seneka das stete Vorbild des Boethius war, kam der letztere, ohne sich mit den Lehrsätzen des Christenthums bekannt gemacht oder durch das christliche Bekenntniß der Zahl seiner Verehrer sich angeschlossen zu haben, zu jener Annäherung an christliche Lehren, welche wir in seinen Werken, namentlich in seiner Trostrede, finden. Dieser Umstand einerseits, andrerseits aber seine unverdiente Hinrichtung durch Theodorich und die wahrhaft christliche Ergebung, womit er seine Gefangenschaft ertrug, waren die Veranlassung, daß Boethius im Mittelalter für einen rüstigen und kühnen Vertheidiger des Christenthums und für einen seiner erlauchtesten Blutzeugen angesehen wurde, und daß Abhandlungen über dogmatische Gegenstände, obgleich sie seinem Geiste und Stile wenig entsprechen, als sein Eigenthum ausgegeben wurden. Ueberhaupt ist über Boethius und seine Lebensumstände im Mittelalter und später Mancherlei gefabelt und erzählt worden, wovon sich das Gegentheil nachweisen läßt. Darauf hatte unter neueren Forschern Hand a. a. O. aufmerksam gemacht: seine Winke hat Obbarius gehörig benutzt. Was er über das Leben des Boethius mittheilt, ist aus gleichzeitigen Schriftstellern, namentlich aus Cassiodorus, Ennodius, Prokopius und aus Boethius selbst geschöpft. Ueber die Ursachen, warum Boethius bei Theodorich in Ungnade fiel, gibt dessen Trostrede den besten Aufschluß. Boethius nämlich widersetzte sich mit allem Nachdrucke den Intriguen, welche die Hofschranzen und die Emporkömmlinge aus der unmittelbaren Umgebung des gothischen Herrschers (Palatinae canes) gegen den römischen Senat und gegen Männer aus den alten angesehenen Familien anzuzetteln sich bemüheten; er suchte die Würde des Senats möglichst zu wahren und die Selbstständigkeit desselben aufrecht zu halten. Diese Bemühungen, meinte Theodorich, seien gegen ihn selbst und gegen seine Herrschergewalt gerichtet. Um den König in dieser Meinung zu bestärken, hatten die Gegner des Boethius untergeschobene Briefe des letztern vorge-

legt, um damit ein verrätherisches Einverständniß desselben mit dem byzantinischen Hofe darzuthun. Darauf folgte seine Verhaftung und Einkerkerung: im Kerker selbst schrieb er mit philosophischer Resignation seine Trostrede in fünf Büchern. Da nach Abfassung derselben keine Befreiung aus dem Gefängniß, sondern die Hinrichtung selbst erfolgt ist, so mögen die Feinde des Boethius einzelne Stellen derselben bei Theodorich übel gedeutet und verdrehet haben, um den König zum Aeußersten zu bringen. In der That aber enthält die Trostrede mehrere solche freimüthigen Aeußerungen, welche von den Feinden des Verfassers leicht mißbraucht und gegen diesen als Neuerer und Trotzer benutzt werden konnten.

Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domkapitular ꝛc. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1844.

(Fortsetzung.)

„Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei auch was denken lassen.“

Göthes Faust.

So entstehen auch die dogmatischen und Moral-Systeme, und es ist ein unnützes, und gewisser Maßen eitles und hoffärtiges Bemühen, ein göttliches System zu begründen. Denn erwägen wir die Natur der Erkenntniß Gottes, den Umfang derselben, den praktischen Zweck seiner Offenbarungen, die Schwäche und das Stückwerk unserer Erkenntniß, und wie wir im Leben immer nur straucheln und fallen und mit Gottes Hülfe wieder aufstehen, so erkennen wir, was das göttliche System des Glaubens, und das Leben aus diesem Systeme für schwierige und unfruchtbare Gedanken

sind, die auch nur dadurch veranlaßt sind, daß der Erkenntnißglaube und der Herzensglaube, diese so verschiedenen Dinge, wie Erkennen und Wollen, nicht gehörig aus einander gehalten und geschieden sind. Obschon dem Glauben die größten und herrlichsten Wirkungen in der h. Schrift beigelegt werden, so bezieht diese sich dabei doch niemals auf eine zum Behuf derselben anzuwendende oder zu berücksichtigende Systematik, sondern empfiehlt immer nur die praktischen Tendenzen derselben; selbst zum Behuf der innern Ueberzeugung von dem Ursprunge des Glaubens aus Gott weiß der Heiland von keiner immanenten Dialektik oder lebendig concreten Systematik, sondern nur von einer solchen Hingebung an denselben, daß man den darin erklärten Willen Gottes wirklich ausführt, wo man dann erkennen würde, ob die Lehre aus Gott, oder nur aus dem menschlichen Geiste und Gemüthe deducirt sei. Ueberhaupt ist es auffallend, wie wenig hier beim Verf. die praktischen Tendenzen des Glaubens oder des Christenthums hervortreten, und wie es scheint, als sei der Glaube oder die Lehre nur um ihrer selbst willen gegeben, so nämlich, als wenn der Glaube seine Lebenswirkungen in eudämonistischer Weise nur Kraft seiner Systematik hervorbringe. Der Glaube kann seine Wirksamkeit nur äußern, wenn man ihn anerkennt und sich ihm hingibt, und nur in dieser Hinsicht ist das Credo ut intelligam zu verstehen; denn in dem religiös-sittlichen Gefühle, indem man sich dem Glauben hingibt und ihn umfaßt, will man nicht den Buchstaben, sondern den Geist, nicht die Beschreibung und Vormalung, sondern die Hoffnung und den Besitz, nicht bloß den Unterricht, Hauskunde und einen Aufnahmeschein, sondern Liebe, Hausgenossenschaft und Seligkeit erlangen und erwerben. — Man hat dies hier etwas ausführlicher bemerken zu müssen geglaubt, um damit so viel möglich etwaigen Versuchen zu begegnen, aus jener Systematik Lasten zusammenzubinden und diese den Menschen aufzulegen.

Der Verf. will nun nach dem bisher Gesagten bis zur

Aufgabe gekommen sein, daß dargestellt wird, der (Herzens-) Glaube sei an sich schon ein systematisches Wissen, und die wahrhaft Glaubenden wesentlich die christlich Erkennenden, welche Darstellung aber selbst nur ein Moment des nun behandelten Processes sei, durch welchen der Glaube und die christliche Wahrheit sich zum Wissen entwickeln. Was nun aber eigentlich das Wissen ist, wird nicht erklärt, sondern überall nur als bekannt vorausgesetzt. Rücksichtlich des Glaubens werden auch die verschiedenen Betrachtungsweisen desselben als Lehre (objectiv. Gl.) und Erkenntniß (subj. Gl.) so wie als Ueberzeugung der Entschiedenheit, und als Hingebung oder Tugend, nicht aus einander gehalten, so daß es schwer ist, sich in der Dialektik des Verf. zurechtzufinden. Der Verf. nennt den Glauben (S. 71.) „ein Ineinandersein von Göttlichem und Menschlichem", und: „die ewige Wahrheit, mitgetheilt von Gott, aufgenommen und bewahrt vom Menschen." Die Genesis des Glaubens wird ferner so erklärt: die höchste Offenbarung Gottes ist in Christus; diesen schaueten die Apostel an; aus dieser Anschauung ging durch den h. Geist die Gemeinschaft mit Christo, und die mit Gott, und aus dieser Gemeinschaft mit Gott der Glaube hervor. Man kann dies wahr oder falsch nennen und finden, wie man will, je nachdem man die Anschauung Christi versteht; buchstäblich genommen bewirkte diese den Glauben nicht, sondern dies that der übernatürliche Zug des himmlischen Vaters; Gott zog die Apostel an sich durch Christus; dadurch wurden sie fähig und aufgelegt, an Christus wirksam zu glauben, und sich mit ihm zu vereinigen, und in diesem Glauben hatten sie Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott. Dies ist ungefähr dasselbe, was der Verf. sagt, außer daß es nicht die bloße äußerliche Offenbarung, sondern die innerliche Gnade ist, die den Menschen zum Glauben und in demselben zur Gemeinschaft mit Gott hinführt, und daß der Glaube nicht aus der lebendigen Gemeinschaft mit Gott entsteht, sondern diese durch den Glauben bewirkt wird.

Man ist aber immer noch weit vom Ziele, vom Wissen, oder der Selbstbewegung des Glaubens zum systematischen Erkennen. Was der Verfasser S. 73 über Johannes und Paulus sagt, als durch welche diese Selbstbewegung vorzugsweise vor sich gegangen sei, und denen er, jenem die Metaphysik der Offenbarung, diesem die Weltdialektik, beilegt, übergehen wir als allzu gelehrt, indem wir nicht wissen, was wir uns unter dieser Metaphysik und Dialektik denken sollen, zumal da die bezeichneten Termini derselben größtentheils moralische sind. Auch diese Metaphysik und Dialektik scheinen uns neue Lasten zu sein, unter deren Bürde der Geist sich gedrückt fühlen und seufzen wird.

„Stadien des Entwicklungsprozesses." (S. 75.) Der Entwicklungsprozeß ist ebenfalls doppelsinnig, indem bald Entwicklung der Lehre, bald Entwicklung der Erkenntniß, bald Darlegung und Wachsthum des gläubigen und religiösen und tugendhaften Lebens gemeint ist. Das erste Stadium, „die göttliche Thesis", bezieht sich vorzugsweise auf die Lehre, wie sie aus der Erklärung des Prozesses als „Sichselbstbestimmung (des obj. kirchl. Bewußtseins) durch immanente objektive Dialektik" hervorgeht. Gleichwohl spielt fortwährend der Begriff von Glauben, insofern er Erkenntniß ist, mit hinein, wie z. B. gleich Anfangs (S. 77): „das Glaubensbewußtsein ist ein durch Gott selbst unmittelbar gesetztes Bewußtsein, ein Wissen durch Gott selbst", so daß es unmöglich ist, über das, was der Verf. lehren und beweisen will, zur Klarheit zu kommen, indem man in dieser Wüste fortwährend durch Kimmungen und Scheinbilder getäuscht wird. Daher die schillernden Ausdrücke (S. 77): das Denken im Glauben ist ein göttliches Denken, die Dogmen sind göttlich gedachte Wahrheiten, und dies sei der Grund, daß der menschliche Glaube an dieselben Entschiedenheit ist, und nicht, als wofür man ihn in der Religionsphilosophie zu nehmen pflege, nur Ahnung und Gefühl; indessen auch auf christlichem Boden sei der Glaube die anfangende christliche Erkenntniß 2c.; er ahne Gott nicht mehr, sondern

er denke und erkenne ihn. Eben so spielen auch die Ideen oder Begriffe: Object und Beweggrund des Glaubens, fortwährend durch einander, während von Seiten des Subjects nichts davon erwähnt wird, inwiefern der Glaube frei oder nothwendig sei. Es ist auch nichts von etwaigen Stufen und Unterschieden in Ansehung des Glaubens, die sowohl in der Erkenntniß, als der Ausübung und Wirksamkeit desselben stattfinden können, angedeutet, sondern das Verhältniß des menschlichen Geistes zum Glauben wird, z. B. S. 79. überhaupt nur als ein intellektuell und sittlich vollkommener Zustand dargestellt. Man lese dagegen nur, z. B. was das Concil von Trient über die verschiedenen Grade und Wirkungen des Glaubens sagt. Um sich aus allen diesen Verwirrungen herauszuhelfen, erfindet der Verfasser wieder, wie schon mehrmals, ein Mysterium, hier die göttliche Idee, deren Beschreibung und Darstellung S. 80., wo möglich noch dunkler ist, als das Vorhergehende selbst. Es wird z. B. von derselben gesagt: „die göttliche Idee ist die Idee des Menschen selbst, der Begriff folglich, den Gott ewig vom Menschen als dem religiösen hat, und den er in den Menschen selbst legte.“ Wo oder wie kann man diesen Begriff Gottes im Menschen finden? Der Verf. meint ohne Zweifel den Begriff der Menschenwürde. Diese erklärt zwar, warum Gott sich des Menschen wieder angenommen, und ihm die Offenbarungen hat zu Theile werden lassen, und warum der Mensch diese annehmen und sich durch dieselben religiös-sittlich ausbilden müsse; in welchem Zusammenhange aber dieser praktische Begriff mit der Ausbildung und Entwicklung des Glaubens zum Systeme oder zum Wissen stehe, ist nicht abzusehen, weil das System des Glaubens eben ja nur als ein göttliches, d. h. als ein in den Gedanken Gottes selbst wissenschaftliches und folgerichtiges, dargelegt und erkannt werden soll. Der Verf. kommt durch jene Idee auf dunkelen Wegen zu dem Schlusse: nur der Christ ist der wahre Mensch S. 81. Nach dem S. 80. Vorhergehenden über die Vollkommenheit des wahren Glaubens müßte der Verf.

dies noch weit mehr beschränken, und etwa sagen: nur der Katholik, oder nur der so und so beschaffene Katholik oder Christ ist der wahre Mensch. Ganz unrecht und unbillig wird das. auch die Ordnung der 1 Tim. 3, 16. ausgesprochenen Ideen umgestellt. Ehe das „Geheimniß der Gottseligkeit" in der Welt geglaubt werden konnte, mußte es erst im Geiste gerechtfertigt sein.

Ueber das Verhältniß des Glaubens zum Wissen sagt der Verf. zwar S. 82: wenn sich der menschliche Geist mit der im Glauben seienden höhern Wirklichkeit in Eins zusammengeschlossen habe, so sei die im Glauben enthaltene Erkenntniß eine durch sich selbst wirkende Weisheit. Dies heißt wohl: wenn sich der Mensch dem Glauben ergeben hat, so befähigt er ihn, nach den Lehren desselben zu leben. Diese Kraft hat aber die Erkenntniß des Glaubens an sich nicht, wenigstens nicht so, daß der Glaube heilwirkend sei; der Glaube, die Erkenntniß wirkt und vermag zu diesem Zwecke an und für sich nichts, sondern nur die Gnade, die sich des Glaubens als Mittel bedient. Aus dem obigen Satze folgert der Verf. (vermuthlich durch die Alliteration): der Glaube ist das bleibende Fundament alles Wissens; er ist höher als die Wissenschaft, und selbst das Kriterium der letzteren. Hier gibt seine Flöte oder Cither wieder nur unbestimmte Töne, so daß man nicht wissen kann, was geblasen oder gespielt wird. Alles Wissens? was ist hier die Wissenschaft? die Wissenschaft (diese ist dem Verf. nach S. 156. Anm. einerlei mit dem System) ist ja dem Verf. die Vollendung oder Vollkommenheit des Glaubens. Was das Fundament betrifft, so wird Niemand sagen: ich weiß es, weil ich es glaube; wohl aber, ich glaube es, weil ich es weiß. Der Verf. spricht nur so, weil er den Sprachgebrauch und die Bedeutung der Wörter nicht kennt, oder sich darin verwirrt hat. In Ansehung des Glaubens hat der Verf. merkwürdiger Weise bisher noch nicht die Bestimmung erwähnt, welche beim christlichen Glauben doch das Radikale und das Allerwesentlichste ist, nämlich daß er ein Anneh-

men der geoffenbarten Wahrheit ist auf das Ansehen Christi. Es liegt zwar diese Bestimmung dem Raisonnement des Verf. zum Grunde, und sie muß ihm schon unwillkührlich zum Grunde liegen, wenn seine Ansicht sich nicht durchaus von der der Kirche entfernen soll, aber als specielle Bestimmung und klassischer Ausdruck ist sie bisher noch nicht hervorgetreten. Diese Erscheinung läßt sich im Zusammenhang mit den früher angeführten Ideen des Verf. im Sinne desselben vielleicht so erklären: der Glaube ist ein System in eigener Selbstbewegung, das sich nach immanenter Dialektik selbst ergänzt und ausbauet, etwa nach Art der Mathematik; dieses System oder der Inhalt des Glaubens wird in dem offenbarten Christus angeschauet und entwickelt; Christus ist also das erste und vornehmste Object der Offenbarung und des Glaubens; als Object kann er daher nicht unmittelbar als Autorität, als Begründetes nicht zugleich als Grund dargestellt werden; der Grund und die Autorität ist Gott selbst; dieser Grund ist zwar an sich unsichtbar und unerforschlich; man erkennt ihn aber mittelbar in der Systematik und Abgeschlossenheit des Glaubens; diese aber wird erkannt, wenn und indem man das Glauben zum Wissen erhebt, d. h. die innere Nothwendigkeit, Folgerichtigkeit und Wahrheit des Glaubensinhaltes aufweiset, und dies zwar vermittelst der angebornen Idee Gottes und der angebornen göttlichen Idee; der offenbarte Glaube dient dann dabei als Fundament des Wissens, und als Controle und als Kriterium des wissenschaftlichen Systems. — Man wird in dieser Darstellung eine gewisse Folgerichtigkeit nicht verkennen. Wir behaupten aber von derselben nicht, daß sie bei dem Verf. zu Grunde liege, sondern erklären sie nur bloß für einen Versuch, die Ideen des Verfassers zum Behuf der Verständigung über sein System zu combiniren, und hier namentlich das Uebersehen der Autorität zu begreifen.

Es folgt jetzt (S. 83.) eine reiche Sammlung von Väterstellen, durch die der Verf. seine Ideen begründen oder rechtfertigen will. Wir können dieselben nicht beleuchten

ohne ein Buch zu schreiben. Manche Stellen scheinen uns äußerst kurzsichtig und gedankenlos angewandt zu sein, und bloß nach dem platten Buchstabenlaut vereinzelter Ausdrücke.

Der Verf. spricht endlich S. 86. auch über die Autorität, aber nur bloß wie von einem Abstractum, nicht wie von einer Person. „Aus dem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen geht das Verhältniß der Auctorität zur Vernunft hervor.“ So plötzlich und in einem so abhängigen Verhältniß erscheint auf einmal die Autorität, ohne daß vorher angedeutet ist, wer sie ist oder was sie an sich selbst ist. Beide, Autorität und Vernunft, werden dann Factoren des religiösen Erkennens genannt, in denen zugleich der Antrieb des Erkennens liege. Offenbar ist hier Erkennen mit Glauben verwechselt. Der Verf. will dann die Frage beantworten, wie beide zu einander ständen. Kaum wird man aus der höchst confusen Antwort auch nur erkennen, daß sie eine Beziehung auf diese Frage habe. Die Antwort kommt endlich, man weiß nicht wie, darauf hinaus: die Autorität ist aus der Wahrheit, die Gott selbst ist, und aus Christus; und ferner: aus oder in dem Glauben der Kirche, dem Inhalte der Offenbarung. Die sonderbare Vorstellung über die Autorität erhellet auch aus dem Satze, sie sei nicht, wie man so oft darunter verstehe, Hemmung für die Freiheit, denn ihre Bindung sei nur Bindung durch die Wahrheit, daher Befreiung von der Unwahrheit, Befreiung durch den Auctor der Welt und des Gesetzes, das als allgemeines nur die Eine und allgemeine Wahrheit sein könne. Das ganze Gebahren des Verf. sieht dahin aus, als wenn ihm die Autorität eine mißliebige Sache wäre, der man aber, weil man einmal nicht darüber weg kann, ein Mäntelchen umhängen muß.

Geben wir uns nun nach Vollendung des ersten Stadiums Rechenschaft, was wir über die göttliche Thesis des Glaubens oder den Glauben in der Unmittelbarkeit seines Wesens erkannt und im Bewußtsein haben, so sind wir so klug, wie wir vorher gewesen sind, ja noch viel dummer, weil

uns der Faden und Zweck der Darstellung ganz verborgen geblieben, und die Worte uns nur ans Ohr geschlagen sind, wie Erbsen an eine Trommel.

Ueber das zweite Stadium, „die Vermittlung des Glaubens zum Erkennen", sagt der Verf. S. 90, diese sei oben (S. 76.) als eine zweifache erkannt, als Subjectivirung und als Objectivirung. Wenn der Verf. statt „erkannt" gesagt hätte: behauptet oder gesetzt, dann hätte er die Wahrheit gesagt. Er nimmt aber wohl vielmehr, was er früher behauptet oder hingeworfen oder geträumt hat, später unter dem Namen viel höherer und vornehmerer Functionen wieder an. — Die Subjectivirung wird S. 76 erklärt als „Individualisirung der göttlichen Wahrheit", die Objectivirung als „Zurückführung der individualisirten Wahrheit in die objective göttliche Wahrheit, oder in die große Wahrheit der Kirche, um mit ihr für immer völlig Eins zu sein." Man denke sich nun aber mal was Vernünftiges bei der Objectivirung, und unter Zurückführung der Wahrheit in Wahrheit, und unter großer Wahrheit! Und bei der Subjectivirung S. 90, welche unbegreifliche Psychologie muß dem Gerede hier zu Grunde liegen: Gott setze den Inhalt des Glaubens, sofort beginne die Reflexion darüber, und damit die Forschung, die dahin gerichtet sei, das im Urbewußtsein (dem göttlichen oder menschlichen?) Enthaltene durch wissenschaftliche Durchdringung sich immer mehr zum Eigenthume zu machen; bei der Vermittlung des Glaubens zum Wissen sei vorläufig (!) jede Vorstellung als eine unangemessene abzuweisen, nach welcher etwa in den Glauben ein Wissen hineingelegt werden solle, oder wornach der Glaube zum Wissen durch uns so heranzuziehen und heranzubilden wäre, wie ein Mensch, den wir heranzögen und heranbildeten. (O Corydon, Corydon, quae te dementia cepit!) Der Glaube enthalte das Wissen gleich Anfangs in sich; es komme nur darauf an, ihn als Wissen zu behandeln, denn Glauben sei unmittelbares Wissen; denn sonst könnte er die Ueberzeugung nicht in sich tragen; diese könne nur durch

Wissen bewirkt werden; der Glaube sei das Princip des christlichen Erkennens selbst; das Bewußtwerden der Wahrheit sei ein Vernehmen derselben durch und aus sich (?) selbst; darin bestehe und das sei der Kanon des christlichen Wissens als des wahren und wesentlichen Wissens; die einzige Aufgabe der Wissenschaft des Glaubens sei nun, das dem Glauben immanente unmittelbare Wissen mittelbar zu machen; der Glaube sei ein gläubiges Wissen, das Wissen ein wissenschaftliches Glauben; der Glaube sei die Substanz der göttlichen Wahrheit (dies ist zwar aus Hebr. 11, 1. genommen, aber hier zu dem Unsinn gemacht, daß der Glaube die Substanz der Wahrheit sei); er habe daher das Erkennen schon in sich; die Bewegung des Glaubens sei eine schlechthin intelligente; der Unterschied zwischen Glauben und Wissen bestehe daher nur allein noch in der Form, d. h. der Eine Inhalt werde anders geglaubt, und anders gewußt werden; die Verschiedenheit der Form sei die zwischen der Unmittelbarkeit und ihrer Vermittlung; der Glaube sei das unmittelbare höhere Erkennen, das Wissen das vermittelte, daher der Glaube als ein begriffener; die Vermittlung bestehe darin, das im Glauben enthaltene unmittelbare Wissen in ihm aufzufinden und es zu einem begrifflichen Wissen zu entwickeln.

Diese Sätze sind beim Verf. S. 91 und 92 grammatisch etwas mehr verbunden und erweitert, was jedoch für den Sinn wenig oder nichts verschlägt, wie man sich durch Vergleichung überzeugen kann. An allen Ecken schaut die Weisheit des Pantheisten Skotus Erigena aus ihnen heraus! Und das ist die katholische Weisheit! Ist aber ein solches Dociren und Argumentiren, wenn man von dem erigenistischen Inhalte absieht, nicht zum Rasendwerden? Wem schwindelt nicht der Kopf vor diesem Wörter- und Ideentanz? Man muß fürchten, in diesem Wirbel des Kopfes gegen das Stadium anzulaufen, und ihn an dem Ecksteine desselben zu zerschmettern.

Der Verf. gibt nun ein Beispiel von „Entwicklung

durch Vermittlung" aus Hebr. 11, 3., wobei er vorzüglich, wie auch früher mehrmals auf dem πίστει νοοῦμεν reitet, gleich als wenn es ein Dogma wäre, daß das νοεῖν in seinem Sinne zu verstehen sei. Aus dem Verfolg scheint erhellen zu sollen, daß ein Leibnitz und Newton mehr davon und es besser wisse, daß die Welt durch Gottes Wort erschaffen und das Sichtbare aus dem Unsichtbaren entstanden ist, als irgend andere Gläubige. Von dem nur Glaubenden wird gesagt: er könne den innern Werth seiner Erkenntniß nicht würdigen durch die Wissenschaft des Gegensatzes; in ihm sei kein Verständniß der Kategorie der Causalität; eben so wenig unterscheide er Ursache und Grund, Wirkung und Folge; es mangele ihm die Erkenntniß der gegenwärtigen Natur, und er führe weder den kosmologischen, noch den physiko-theologischen Beweis für das Dasein Gottes; der christliche Philosoph erkenne (und begreife) aber durch die Philosophie die Weltschöpfung 2c. Von dem Glauben nicht zum Wissen überzugehen, sei Nachlässigkeit. (S. 95.) Auch wir räumen ein, daß man den Glauben möglichst zu erkennen und einzusehen suchen müsse, aber nur um der praktischen Zwecke des Glaubens willen, nicht um des Wissens und Begreifens willen, oder damit er uns zuverlässiger und gewisser werde, in welcher Hinsicht uns über die Autorität Christi nichts hinausgehen muß.

Der Verf. kommt nun durch den Gegensatz gegen den innern Wissensdrang auf die Häresie als eine von Außen kommende Anregung, und stellt als Merkmal derselben auch die hartnäckige Vertheidigung der falschen Dogmen auf. Man sieht aber leicht, daß diese Bestimmung in dem kirchlichen Begriffe nicht liegt und nicht liegen kann, eben weil man die Hartnäckigkeit gewöhnlich nicht sehen kann. Im Sinne der Kirche sind alle Irrgläubigen Ketzer; die Hartnäckigkeit 2c. hat nur innerliche, moralische Bedeutung, insofern nämlich das bewußte Widerstreben gegen die Wahrheit es ist, was die Häresie sündhaft und verdammlich macht. — Einen nun folgenden antipantheistischen Streit

über die Negation, und was ferner über die Häresie gesagt wird (S. 98—112.), übergehen wir; denn da hier nicht das unglückliche Wissen so sehr mit ins Spiel kommt, so hat der Verf. hier auch etwas Gutes und Anzuerkennendes.

Durch ein Paar Schriftstellen wird der Verf. dann veranlaßt, die Subjectivirung oder Individualisirung der christlichen Wahrheit „Wachsen in der christlichen Erkenntniß“ und „Rechenschaftgeben über die Gründe der Hoffnung“ zu nennen. Es ist dem Verf. überhaupt eigen, so oft ihm ein zweckmäßiger Ausdruck aus der h. Schrift oder den Vätern aufstößt, diesen gleich als Erklärung und Begriffsbestimmung in seine Argumentation aufzunehmen, oder einen neuen Begriff daraus zu bilden, und dieses dann mit jenen Citaten zu belegen. Man kann daher vielleicht wohl 20 bis 30 Erklärungen und Begriffe von Glauben aus dieser Schrift zusammenstellen, ein Beweis von der Armuth des Verf., da er von diesem augenblicklichen Erwerb leben und sich unterhalten muß. — Wo dann der Verf. nicht mehr Gegner gegenüber hat, sondern wieder allein agirt, tritt auch die frühere Drehkrankheit wieder hervor. Man höre nur (S. 113.): „die Entwicklung (des Glaubens) selbst ist aber jener Prozeß, in welchem der göttliche Inhalt des Glaubens eben so in unser Erkennen übergeht, wie wir selbst in jenen Inhalt der Idee nach schon zuvor aufgenommen sind“; desgl. was dort über Demonstration gesagt ist, und die verschiedenen neuen Begriffe über Glauben und Gnosis; einer derselben vergleicht den Glauben mit dem Ohre, durch das wir den Herrn vernehmen. Aus allem diesen wird dann abgeleitet: „die wissenschaftliche Vermittlung des Glaubens zum Wissen in der Form der Subjektivirung wird daher in einem Zweifachen bestehen: allererst in der vollständigen Durchführung des Göttlichen durch das Menschliche und des Ewigen durch das Zeitliche.“ Aber wo soll das Göttliche und Ewige denn hingeführt werden, und was für Göttliches und Ewiges, und durch was für Menschliches und Zeitliches soll es durchgeführt werden?

Es wird zwar geantwortet: die Offenbarung soll hindurchgeführt werden durch den Geist, die Natur und Geschichte. Der Verf. erscheint hier aber als ein wahrer Eurystheus, und hat als solcher gut zu befehlen, wenn sich nur ein Herkules findet, der alle die Unmöglichkeiten aufführt. Als Zweites der Subjectivirung wird gefordert: „die systematische Verbindung der Glaubenssätze zu einem Ganzen.“ Wornach oder wie systematisirt werden soll, ist nirgends angegeben. Das christlich Wahre, heißt es hier, liege nicht in gelehrtem Wissen und solchen Resultaten, sondern in wie fern die Wahrheit des Christenthums zugleich System, aber lebendiges System sei. Man könnte dies allenfalls für eine Reminiscenz nehmen an den Mann, der sein Haus auf einem Felsen bauet; aber der Verf. bewegt sich immer nur auf theoretischem Felde. Daß man in seine Erkenntnisse Ordnung bringe, ist gut und zweckmäßig; aber um das System braucht man sich im Allgemeinen nicht zu ängstigen, sondern das gewöhnliche Bewußtsein im gemeinen Leben derselben kann sich auf die des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der zehn Gebote &c. stützen. Wozu ein System lebendig sein solle, wird man wohl nicht leicht erklären können. Beim Verf. paßt dieser Gedanke zwar, indem er von den einzelnen Lehren und Wahrheiten oft wie von substanziellen und gleichsam persönlichen Dingen spricht, welche leben, sich bebewegen, entwickeln, gestalten, zusammenreihen &c., was unter Umständen statthaft sein mag, aber ganz unziemlich auf wissenschaftlichem Felde ist. So ist auch das Folgende, S. 117 ff. eine Sisyphus- und Danaiden-Arbeit, um die Selbstentwicklung der Wahrheit wahr und klar zu machen, und weil er nur nach Wolken hascht, drehet er sich mit dem Irions-Rade fortwährend herum, so daß man nicht mehr unterscheidet, was das Theorem und was der Beweis, welche Sätze zu dem Beweisenden, und welche zu dem Bewiesenen gehören. Man wird es Rec. erlassen, dies durch Darlegung des Inhalts nachzuweisen. Am deutlichsten drückt sich der Verf. am Schlusse über die Subjectivirung und Individua-

lisirung aus, wo er sagt: eine solche sei jedes theologische System eines einzelnen Mannes, z. B. eines Athanasius, Augustinus rc. Man denke sich nun aber den schauderhaften Weg, um zu einem solchen einfachen armseligen Resultate zu kommen, wie das S. 120, jedes Individuum stelle die christliche Wahrheit so dar, wie es dieselbe aufgefaßt habe, oder wie sich der Verf. ausdrückt: in dem Lehrbegriffe eines Individuums tritt die allgemeine christliche Wahrheit so auf, wie sie von ihm aufgefaßt und dargestellt worden ist. Man bemerke die Gedankenverbindung: die Wahrheit tritt auf (als Person), wie sie (als Sache) aufgefaßt und dargestellt ist. Gleichwohl wird der Verf. nicht zugeben, daß die Wahrheit hier so auftrete, wie sie vom Rec. aufgefaßt und dargestellt ist. — Nach allem diesem kann man sich nun auch den Verf. subjectiviren und individualisiren.

Die „Objectivirung“ ist nur 5 Seiten lang. Man objectivirt aber (den Glauben, oder die Vermittlung des Glaubens zum Erkennen), wenn man das Ganze des Organismus des Glaubens in sich aufnimmt, denn jedes menschliche Individuum habe eine dafür geöffnete Seite; die Subjectivirung müsse sich also noch zu einem weitern Processe entschließen (eine Handlung, ein Beweis oder dergl. muß sich entschließen!), nämlich dem der Objectivirung, solche Objectivirungen seien alle Berufungen der Kirchenväter auf die Kirche, ihre Glaubensregel und ihr Grundbewußtsein, desgleichen die Widerrufungen und Retractionen; alles Subjective und Individuelle müsse einen Reinigungsprozeß hindurchgehen ins Objectiv-Göttliche; aber wie? und wer bezeugt, daß man es rein habe? Man könnte auch noch sonst wohl manche Raritäten hier anführen, aber es kostet zu viel Worte. — Wenn aber S. 120 behauptet ist, es könne keinen christlichen Lehrsatz geben, der nicht von der Kirche selbst dafür ausgegeben ist, so ist dagegen zu bemerken, daß es dogmata declarata und non declarata gibt. Unseres Wissens sind z. B. die Dogmen, daß Gott allwissend, allgegenwärtig rc. sei, daß die Verdienste Christi auf

seinem Gehorsam beruheten, und überhaupt eine Menge solcher biblischer Lehren von der Kirche nicht ausdrücklich oder so erklärt, daß sie grade diese besondere Lehre bestimmen und hervorheben wollte, und die erklärten Dogmen waren solche vor ihrer Erklärung nicht. Es ist daher eine falsche Bestimmung, die Zurückführung eines Satzes in die höhere Einheit und die Identität desselben mit dem Gesammtbewußtsein der Kirche, d. h. etwa die objective Wahrheit oder die Glaubwürdigkeit desselben, könne nur von einer Erklärung der Kirche selbst abhangen, oder man möchte etwa Erklären und Lehren für einerlei halten.

(Fortsetzung folgt.)

Die Geschichte des h. Rockes unseres Heilandes, welcher in der Domkirche zu Trier aufbewahrt wird und im Herbste 1844 zur öffentlichen Verehrung ausgestellt worden. Von dem hochseligen Bischofe von Trier Joseph von Hommer. Dritte rechtmäßige Auflage mit einer Abbildung. Bonn bei T. Habicht 1845. 34 S. kl. 8. Preis 3 Sgr.

Die Geschichte des h. Rockes, wie sie von dem hochseligen Bischofe von Hommer aufgezeichnet worden, erscheint hier in der dritten Auflage. Sie ist die erste Schrift, welche in unserer Zeit über den h. Rock in Trier geschrieben worden, und hat durch die neuesten Schriften zu Gunsten der Aechtheit des h. Rockes ihren Werth keineswegs verloren, vielmehr ist derselbe durch einzelne der gedachten Schriften noch mehr ins Licht gestellt worden. In dieser neuen Ausgabe sind die Uebersetzungen der im Texte mitgetheilten lateinischen Stellen mehrfach berichtiget worden.

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Miscellen und Aphorismen in bunter Reihe.

(Fortsetzung.)

Um zu fallen, bedarf der Mensch keiner Hülfe, aber wohl bedarf er oft, um wieder aufzustehn, der Hülfe Anderer; ist er aber in die Sünde gefallen, so bedarf er immer der besondern göttlichen Gnade, um sich wieder zu erheben.

Den Bösen, den Vater der Lüge, nennt die h. Schrift den Fürsten der Finsterniß, wie heißt er denn Lucifer, Lichtträger? Antwort: wie Lucus a non lucendo und Parcae a non parcendo.

Wem es darum zu thun ist, daß gewisse Dinge nach seinem Tode geschehen, der treffe seine Anordnungen so sicher, wie es ihm möglich ist. Mit unserm Tode hört unser Einfluß auf und unser Wille wird wie der Wille eines Herrn befolgt, von dem der Diener weiß, daß er verreiset ist und nicht wiederkehren werde.

In den Alten *) finden sich ein paar Stellen, worin im Vorbeigehen gesagt wird, die Erde drehe sich um ihre Achse und laufe in einem Kreise um das Feuer. Diese Behauptungen zeichnen sich durch Nichts vor vielen andern aus, die man bei den Alten antrifft, und deren Unrichtigkeit anerkannt ist. Tausende hatten sie gelesen und nicht geachtet. Fast das ganze Alterthum ist wider sie und diese von dem größten Weisen des Alterthums verworfene, verächtlich scheinende, verrufene,

*) Cicero Acad. quaest. l. IV, 39 — Plutarch. de placitis philosoph. lib. III, 13.

mißliche Idee, diese lernt Copernikus aus flüchtigen Beschreibungen kennen; sie erregt seine Aufmerksamkeit, er prüft sie und — nimmt sie in Schutz. Er verfolgt sie mit unermüdeter Sorgfalt, nicht ein paar Jahre hindurch, sondern durch die Hälfte seines 70jährigen Lebens, und er wird der Stifter der neuen Astronomie. Lichtenberg. Siehe in dem vorhergehenden Hefte S. 183. den Artikel über die Ideenwanderungen.

Wenn Tertullian sagte, jeder Christ sei Soldat, wenn es sich darum handle, die Religion zu vertheidigen, warum sollte ich, so schreibt der Abbé Labourderie, General-Vikar von Avignon, der ich Staub und Asche bin, nicht das Recht haben, eine Bemerkung auszusprechen, von welcher ich überzeugt bin, daß sie für die Sache des Glaubens von Nutzen ist. Einige unserer Bischöfe erlassen Hirtenbriefe gegen die Verbreitung philosophischer Schriften; sie haben das Recht dazu und dieses Recht ist ein Ausfluß ihres erhabenen Amtes. Sie wenden die Worte des Apostels: Alles ist mir erlaubt (omnia mihi licent) auf sich an. Sehr gut. Aber warum wenden sie nicht auch die Worte auf sich an, welche unmittelbar hierauf folgen: Aber nicht Alles frommt. (Sed omnia non expediunt). Es ist nicht genug, daß man das Gute will, man muß es auch mit Umsicht und zur schicklichen Zeit zu bewerkstelligen suchen. Möchten sie die scharfen Epigramme, die kühnen Züge Voltaires gegen Le Franc de Pompignan, Bischof von Puy, und über den Mißbrauch der Kritik in Sachen der Religion von d'Alembert lesen. Besser ist ein kluger Feind, als ein unkluger Freund.

Uebrigens aber, sind die philosophischen Schriften es allein, welche der Religion schaden? Bücher, welche von lächerlichen Andachtsübungen und Aberglauben strotzen, sind diese nicht schädlicher als jene? Man täusche sich nicht. In der Moral wie in der Physik giebt es keine Wirkung ohne Gegenwirkung. Und was sehen wir nun? Drei Drittel der Andachtsbücher wimmelt von Irrthümern in Sachen der Religion. Man empfiehlt so absurde Uebungen, welche den gesunden Menschenverstand nicht weniger als die Religion beleidigen? Es ist unmöglich, ein Bücher-Verzeichniß anzusehen, ohne

---

*) Lettres de M. Saint-Martin, évêque de Caradre par l'Abbé Labourderie. Paris 1822.

Titel darin zu finden, die schon skandalös sind; und was findet man, wenn man die Bücher selbst durchblättert? . . . .

Cicero sagt an mehren Stellen seiner Schriften: vertheidigen sei weit schwieriger als anklagen*) und Quintilian stimmt mit ihm ein. Zum Ankläger taugt jeder mittelmäßige Kopf und jeder Stümper; ein guter Vertheidiger muß aber geistig immer gut ausgerüstet sein. Der Ankläger kann eher tausend Beschuldigungen vorbringen, als der Vertheidiger eine so widerlegen, daß kein Zweifel an der Unwahrheit derselben übrig bleibt. Es verhält sich hiermit wie mit dem menschlichen Leibe. Es ist nichts leichter, als jemand zu verwunden, aber es ist schwer, die Wunde zu heilen. Und auch da, wo der Boshafte die Wunde in das gesündeste Fleisch eingeschnitten hat, in dem keine Spur von Krankheit war, wird sie doch selten so zugeheilt, daß nicht eine mehr oder weniger wahrnehmbare Narbe zurückbliebe. Gesetze, welche den boshaften oder leichtsinnigen Ankläger verurtheilten, die Strafe für das Verbrechen, dessen er einen Andern fälschlich beschuldigt hatte, selbst auszustehen, solche Gesetze hätte man nie abschaffen sollen, oder sie sollten wieder eingeführt werden.

Belohnung und Strafe, Himmel und Hölle sind relative Begriffe; wenn das Eine ist, ist auch das Andere, und wer daher an das Eine glaubt, muß auch an das Andere glauben.

Je mehr positive Gebote und Vorschriften eine Religion hat, um desto weniger hält man sie für aufgeklärt. Der Katholik hält sich für aufgeklärter als den Juden, der Protestant hält sich für aufgeklärter als den Katholiken, der Rationalist hält sich für aufgeklärter als den Protestanten und der Atheist hält sich für aufgeklärter als alle zusammen. Worauf beruht diese Ansicht? Antwort: Weil der Andersgläubige den Sinn und die Bedeutung des positiven Glaubens, Gebotes, der Vorschrift oder der Einrichtung nicht kennt und nicht begreift: so hält er sie für etwas Ueberflüssiges, Unnützes oder gar Schädliches, und kömmt sich um so aufgeklärter vor, je weniger er selbst davon hat. In dem gewöhnlichen Leben ist es anders. Dort wird jeder um desto mehr geehrt, je mehr Positives er mit sich

*) Difficilius semper est creditum defendere quam accusare.

führt. Obgleich Niemand weniger auf der Reise mit sich führt, als der Kapuziner, so wird er doch nicht besonders bewillkommt; aber je mehr Positives der Reisende bei sich führt, desto zuvorkommender ist die Aufnahme, die er findet, desto größer die Ehre, die ihm erwiesen wird.

Der h. Vinzenz von Paula gab seinen Schülern folgende Ermahnung: „Laßt uns dieses beachten; beachtet es ihr, die ihr als Missionare ausgeht, beachtet es ihr Anderen, die ihr zum Volke sprechet. Bisweilen, ja ziemlich oft sieht man, daß das Volk gerührt ist durch unsern Vortrag, man sieht jeden weinen; ja es gibt Fälle, wo sie noch weiter gehen und sogar sprechen: Selig der Leib, der dich getragen hat, selig die Brüste, die dich gesäugt haben. Ich habe ähnliche Worte zuweilen aussprechen hören. Wenn man solches hört so gefällt es uns, die Eitelkeit wird dadurch erzeugt und genährt, wenn man diese eitele Selbstgefälligkeit nicht zurückweiset, und wenn man nicht einzig auf die Ehre Gottes, für welche allein wir wirken müssen, bedacht ist: — Ja einzig auf die Ehre Gottes und das Heil der Seelen; denn in dem andern Falle predigen wir uns selbst und nicht Jesum Christum. Und wer predigt, um Beifall, um Lob, um Achtung zu erlangen, um von sich sprechen zu machen — was ist ein solcher Prediger? Was thut er? Er begeht ein Sakrilegium, ja er begeht ein Sakrilegium. Wie? sich des Wortes Gottes und göttlicher Dinge dazu bedienen, um Ehre und Achtung zu erlangen, ja das ist ein Sakrilegium. O mein Gott, o mein Gott! verleihe dieser armen und kleinen Versammlung, daß kein Mitglied derselben je in dieses Unglück gerathe. Glaubet es meine Freunde, wir sind nie geschickt das Werk Gottes zu verrichten, es sei denn, wir haben eine tiefe Demuth und eine gänzliche Geringschätzung unserer Selbst."

Wenn der Bauer, nachdem er seinen Acker sorgfältig bearbeitet, das Samenkorn darauf ausgestreut, die reife Frucht in seine Scheune unter der Last und der Hitze des Tages eingesammelt hat, wenn er die gereinigte Frucht aus der Mühle zurückerhalten und dann das Mehl dem Winde aussetzte, daß es nach allen Weltgegenden verweht würde, ein solcher Bauer wäre ein sehr thörigter Bauer, ja er wäre strafbar, da er die Gaben Gottes in seinem Unsinn verschleuderte, statt dem hungernden Bruder sie zur Speise darzureichen. Diesem

Bauern gleichen oft diejenigen, welche auf einer niederen Stufe, demüthig und bescheiden, fleißig und angestrengt ihr sittliches Tagewerk vollbrachten, dann aber hervorgezogen und auf einen hohen Posten gestellt werden. Sie sind zu schwach, dem Winde der Schmeichelei, welcher aus allen Strichen der Windrose ihnen zuweht, zu widerstehen; Selbstgefälligkeit, Eitelkeit und Stolz bemächtigen sich ihrer und so wird dasjenige, was sie früher mit so großer Anstrengung gesammelt haben, vom Winde nach allen Gegenden der Welt hin verweht.

Ein Einsiedler, der sich einen großen Ruf der Heiligkeit erworben hatte, wurde einst vom Kaiser Theodosius in seiner Einöde aufgesucht. Als der Kaiser sich entfernt hatte, ging der Einsiedler mit sich zu Rathe, was er thun sollte. Bleibst du an dieser Stelle, sagte er zu sich selbst, so werden die Höflinge dem Beispiel des Kaisers folgen. Sie werden zu dir kommen und du wirst dadurch der Gefahr ausgesetzt, eitel zu werden und dadurch alles verlieren, was du durch gute und gottgefällige Werke verdient hast. Darum machte er sich auf und zog von dannen; er begab sich in eine unbekannte Gegend, wo ihm diese Versuchung nicht nahen konnte.

Durch die Erfindung der Buchdruckerkunst wurde der Gedankenaustausch unter den Menschen in einem früher nicht geahneten Grade erleichtert. Eine neue Periode der Weltgeschichte wurde durch die Verbreitung dieser Kunst vorbereitet, und zum Ausbruche gebracht. So vortrefflich diese Kunst auch sein möge: so kann sie den lebendigen, persönlichen Verkehr dennoch nicht ersetzen. Das geschriebene, das gedruckte Wort ist ein todtes, das gesprochene ist ein lebendiges, entzündendes. Durch die Erfindungen unserer Zeit, welche bald uns das Bild einer beständigen und friedlichen Völkerwanderung darbieten werden, werden nicht blos die Gedanken: sondern die Menschen selbst werden mit einander in die vielseitigste Berührung gebracht, und die Wirkung davon ist in ihren Folgen eine unberechenbare, aber von den Lenkern der Kirche und des Staates auf das Genaueste zu beobachten, wenn sie thun wollen, was ihres Amtes ist, und wenn sie nicht stumme Zeugen sein wollen, daß die Zeit die Zügel, welche die Fürsehung ihnen in die Hände gegeben, zerreißt, und in's Maaß- und Schrankenlose fortstürzt.

So lange der Klerus auf der Höhe der wissenschaftlichen Bildung gestanden, hat er die Welt beherrscht; sobald aber das flammende Schwerdt der Wissenschaft aus seiner Hand entwunden worden, hat er auch angefangen seine Herrschaft über die Welt zu verlieren. Jene Stellung in der Welt zu behaupten, gibt es kein anderes Mittel, als das scharfe und leuchtende Schwerdt Pauli, Augustini :c.; alle andern Schwerdter werden über kurz oder lang stumpf geschlagen werden und brechen. Wenn man auch alle Finsterniß der Welt zusammentragen könnte, so vermöchte man auch nicht einmal die einfachste Lampe damit auszulöschen, ihr Glanz wird dadurch nur gewinnen. Lumina, sagt Cicero, non inter umbras, sed plane in tenebris clariora sunt.

Die Kirche hatte von Anfang an der thätigsten, aufopferndensten Nächstenliebe in den vielen und preiswürdigen Wohlthätigkeitsanstalten einen Ausdruck gegeben, welcher selbst einem Julian Achtung gebot. Diese Wohlthätigkeitsanstalten sind vielfach erloschen: unter den mannigfaltigsten Formen und Benennungen bilden sich neue Wohlthätigkeitsvereine, aber gar oft und immer mehr unabhängig von der Kirche. Die Kommune erweitert ihre Thätigkeit immer mehr auf Kosten der Parochie und die Wohlthätigkeitsvereine schwächen den Einfluß der Geistlichkeit, ohne es vielleicht zu wissen und zu wollen.

„Es muß ein rein bürgerliches Glaubensbekenntniß geben, dessen Artikel der Souverain festzustellen hat, nicht gerade als Religionsdogmen, sondern als sociale Gesinnungen, ohne welche es unmöglich ist, ein guter Bürger und treuer Unterthan zu sein. Ohne irgend Jemand zwingen zu können dieselben zu glauben, darf er Jeden aus dem Staate verbannen, der sie nicht glaubt; er kann ihn verbannen, nicht weil er gottlos, aber weil er unfähig ist, der Gesellschaft anzugehören, weil er unfähig ist, die Gesetze, die Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben, und wenn es nöthig wird, sein Leben seiner Pflicht zu opfern. Wenn aber Jemand, nachdem er eben diese Dogmen öffentlich anerkannt hat, sich so verhält, als glaubte er sie nicht, so bestrafe man ihn mit dem Tode; er hat das größte Verbrechen begangen, er hat vor den Gesetzen gelogen."

„Die Dogmen der bürgerlichen Religion müssen einfach, nicht zahlreich, mit Genauigkeit gefaßt und ohne Explikationen und Kommentare sein. Das Dasein eines mächtigen, weisen, gütigen, vorhersehenden und fürsorgenden Gottes, das

zukünftige Leben, die Glückseligkeit der Gerechten, die Bestrafung der Bösen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze: siehe da die positiven Dogmen."

Diese Gedanken sind von Jean Jacques Rousseau und finden sich in dessen berüchtigtem Contrat social. Rousseau will: der Staat solle über die bezeichneten Punkte hinaus jedem völlige Gewissensfreiheit, also jedem gestatten zu glauben, was er wolle. Rousseau verlangte also als Grundlage seines Staates den Glauben an Gott, an die Fortdauer des Menschen nach dem Tode, den Glauben an eine jenseitige Vergeltung, und so sehr verlangte er diesen Glauben, daß er den, der denselben einmal freiwillig anerkannt hatte, dann aber dawider handelte, mit dem Tode bestraft wissen wollte.

Wie weit sind viele der neuesten Staatstheorien den hier mitgetheilten vorausgeeilt! Wie Viele gibt es nicht, welche jetzt den Staat aufbauen wollen ohne Glauben an Gott, ohne Glauben an die persönliche Fortdauer nach dem Tode; ohne eine jenseitige Belohnung und Bestrafung! —

Selbst die alten Staatsmänner hielten fest an der Lehre vom Dasein Gottes, weil ohne dieselbe kein Staat bestehen könne. Philosophen, welche das Dasein der Götter leugneten, wurden verbannt, und Sokrates mußte unter Anderm auch deswegen den Giftbecher trinken, weil er die „alten Götter des Vaterlandes leugne." Diagoras von Melos mußte wegen seines Atheismus Athen verlassen. Man hatte einen Preis auf seinen Kopf gesetzt *). Protagoras aus Abdera, der die Götter nicht leugnete, sondern nur zweifelhaft über das Dasein derselben sprach, wurde aus Athen verbannt, und seine Bücher wurden dem Feuer übergeben **). Theodoret berichtet, Plato habe das Schicksal des Sokrates gefürchtet, sonst hätte er ebenfalls die Götter aus seinem Staate verbannt ***), und Cicero sagt, Epikur habe, um es mit den Atheniensern nicht zu verderben, die Götter in der That geleugnet und nur in Worten beibehalten ****). In der That kann es auch Niemandem entgehen, daß ohne Glauben an Gott die Moral alle Haltung verliere; wo aber keine Moral, da kann kein Staat bestehen. Die Gefahren oder richti-

*) Sext. Emp. adv. Math. IX, 51. hyp. Pyrrh. III, 218.

**) Περὶ θεῶν, οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔτε ὡς εἰσὶν, οὔτε ὡς οὐκ εἰσί (Suidas). So fing Protagoras eine Abhandlung an. Tatian πρὸς Ἕλληνας.

***) Theodoret. Serm. 3.

****) I. De natura Deorum.

ger das Verderben des Atheismus hat auch Cicero sehr gut in folgender Stelle beschrieben: Sunt enim philosophi, sagt er, et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent humanarum rerum procurationem Deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas? Quae sanctitas? Quae religio? Haec enim omnia pure ac caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab his, et si est aliquid a Diis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem Dii neque possunt nos iuvare, neque volunt, nec omnino curant, nec, quid agamus, advertunt; nec est quod ab his ad hominum vitam permanare possit; quid est quod ullos Diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In specie autem fictae simulationis, sicut reliquae virtutes, ita pietas inesse non potest, cum qua simul et sanctitatem et religionem tolli necesse est; quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio *).

Es ist bekannt, daß selbst Voltaire die Lehre vom Dasein Gottes vertheidigt und zwar überall mit Nachdruck vertheidigt hat, und daß er eben so entschieden dem praktischen Atheismus entgegentrat. Ueber die Folgen des praktischen Atheismus spricht er sich nicht weniger entschieden aus, als Cicero es gethan hat, und entwirft uns ein schreckliches, aber nur zu wahres Gemälde von demselben: „Ohne Glauben an das Dasein Gottes, sagt er, würden wir wie die wilden Thiere leben! Da wir kein anderes Gesetz als unsere Begierden und keinen andern Zügel als die Furcht vor andern Menschen hätten, die eben durch diese gegenseitige Furcht in ewiger Feindschaft mit einander leben würden; denn man wünscht immer das zu vernichten, was man fürchtet: bedenke es wohl, erwäge es mit allem Ernste, was es heiße, von Gott weder Bestrafung noch Belehrung erwarten. Wer dieses thut, ist ein wahrer Atheist. Wozu sollte die Idee eines Gottes dienen, der über dich gar keine Macht hätte? Das wäre gerade, als sagte man: in China ist ein sehr mächtiger König. Ich antworte darauf: das bekomme ihm wohl; er bleibe in seinem Kasten und ich bleibe in dem meinigen; ich bekümmere mich nicht mehr um ihn, als er sich um mich bekümmert; er hat keine größere Jurisdiktion über mich, als ein Kanonikus von Windsor über ein Parlamentsmitglied hat; ich bin in diesem Falle mein eigener Gott; ich opfere

*) De natura Deor. I, 2.

die ganze Welt, wenn ich kann, meinen Wünschen auf; ich kenne kein Gesetz, und ich nehme keine Rücksicht als auf mich. Wenn die übrigen Geschöpfe sich zu Schaafen machen, so mache ich mich zum Wolfe, und machen sie sich zu Hühnern, so mache ich mich zum Fuchse."

"Ein reicher Atheist kann in Frieden leben: aber ein armer und gewaltthätiger Atheist, da er gewiß ist, daß er nicht gestraft wird, würde ein Thor sein, wenn er dich nicht umbrächte, um dir dein Geld zu rauben. Von jetzt an sind alle Bande der Gesellschaft zerrissen, alle geheimen Verbrechen überschwemmen die Erde gleich Heuschrecken, die man anfänglich nicht bemerkt, und die mit einemmale erscheinen, um die Felder zu verwüsten. Das gemeine Volk wird nichts sein als eine Horde Räuber — sie werden ihr elendes Leben in Höhlen mit verworfenen Dirnen zubringen, sie werden dieselben prügeln, sie werden sich untereinander prügeln, sie werden betrunken unter die bleiernen Kannen, mit denen sie sich die Köpfe zerschlagen, hinfallen; sie werden wieder aufwachen, um zu stehlen und zu morden, und sie werden jeden Tag diesen scheuslichen Kreislauf von Brutalitäten durchlaufen."

"Wer wird die Großen und die Könige in ihrer Rache, in ihrem Ehrgeize, dem sie alles zum Opfer bringen, zurückhalten? Ein atheistischer König ist weit gefährlicher, als ein fanatischer Ravaillac. — — —"

"Der Glaube an einen Gott, der die Guten belohnt und die Bösen bestraft, der leichte Vergehen verzeiht, ist der nützlichste Glaube für das Menschengeschlecht; es ist der einzige Zügel für mächtige Menschen, welche öffentliche Verbrechen begehen, es ist der einzige Zügel für diejenigen Menschen, welche geschickt ihre Verbrechen im Geheimen verüben!"

An einer andern Stelle schreibt er: „Ich möchte nicht mit einem atheistisch-gesinnten Fürsten etwas zu thun haben, der ein Interesse dabei hätte, mich in einem Mörser zerstoßen zu lassen; denn ich bin gewiß, ich würde zerstampft werden. Ich wünschte nicht, wenn ich ein Souverain wäre, mit atheistischen Hofleuten umgeben zu sein, die ein Interesse dabei hätten mich zu vergiften; ich wäre genöthigt, jeden Tag Gegengift zu nehmen. Es ist also sowohl für die Fürsten als für die Völker absolut nothwendig, daß die Idee eines höchsten Wesens, eines Schöpfers und Regierers, eines Belohners und Bestrafers tief in die Geister eingeschrieben werde?"

Und wiederum an einer andern Stelle: „Der Atheist, welcher ein Schurke ist, welcher ein Undankbarer, ein Verläumder, ein

Räuber, ein Blutdürstiger ist, raisonnirt und handelt ganz konsequent, wenn er sicher ist, von Seiten der Menschen unbestraft zu bleiben; denn ohne den Glauben an einen Gott ist dieses Ungeheuer sich selbst Gott. Er opfert sich Alles auf, was ihm gefällt, oder was ihm im Wege steht; die zärtlichsten Bitten, die beßten Raisonnements vermögen über ihn nicht mehr als über einen hungrigen Wolf, der nach Beute lechzt."

Und wiederum anderswo: „Ich will, daß die Fürsten und ihre Minister an einen Gott glauben, und selbst an einen Gott, der bestraft und verzeiht. Ohne diesen Zügel werde ich sie als wilde Thiere betrachten."

Und wiederum: „Nehmt den Menschen den Glauben an einen Gott, der belohnt und bestraft, hinweg, so baden sich Sylla und Marius in dem Blute ihrer Mitbürger; Augustus, Antonius und Lepidus werden die Gräuel des Sylla überbieten. Nero befiehlt mit kaltem Blute, seine Mutter umzubringen. Es ist gewiß, daß die Idee eines rächenden Gottes damals in Rom erloschen war."

Und wiederum: „Philosophirt so viel ihr wollt: wenn ihr ein Dorf zu regieren habt, so muß es eine Religion haben. Ueberall, wo eine Gesellschaft besteht, ist eine Religion nothwendig. Die Gesetze wachen über die bekannten Verbrechen, die Religion über die verborgenen."

Es gibt einen theoretischen und einen praktischen Atheismus; beide sind in Beziehung auf das Wohl der Gesellschaft gleich; ja der praktische ist in gewissem Betrachte noch verderblicher als der theoretische.

Atheismus und Pantheismus ist eins und dasselbe; der letztere hat vor dem erstern nur ein Wortspiel voraus. Alles, was Cicero, was Voltaire hier gegen den Atheismus sagen, Alles gilt in demselben vollen Maaße vom Pantheismus. Wer ist so unbekannt mit der neuesten Richtung der Geistesbildung, daß er nicht wüßte wie weit der Pantheismus seine Wurzeln in der Gesellschaft ausgebreitet habe! —

Wenn du zu einem Menschen, zu deines Gleichen oder zu einem Vorgesetzten kömmst, und er verlangt, daß du dich vor ihm unmännlich beugest und kriechest, so kannst du darauf wetten, daß er selbst das Kriechen gelernt hat und überall da, wo es ihm nützlich scheint, sich selbst wegwirft und kriecht.

Die Krankheit wendet unsern Blick von Außen auf das Innere, sie erinnert uns besser, als die Werke aller Philosophen an die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen. Sie lehrt uns, wie bald es mit unsrer Jugend, mit unserer Kraft, mit unserem Ansehn aus ist, und mahnt uns, indem sie zeigt, wie morsch alle äußern Stützen unseres Lebens und Daseins sind, uns desto angelegentlicher mit dem Ausbau unseres Innern zu beschäftigen. Derjenige, welcher in seiner Jugend von einer Krankheit heimgesucht worden, hat einen Vortheil vor dem voraus, welcher den Schmerz nie kennen gelernt hat; jenem ist es nahe gelegt worden, was die Jugend Andern unter Blumen verbirgt. Denn die Jugend gleicht gar zu oft einem Flusse, welcher eine Pflanze an seinem Ufer ernährt und schnell zur Blüthe bringt, der aber zugleich unvermerkt das Ufer, auf welchem sie steht, untergräbt und ihren Sturz und ihren Tod plötzlich und unvorhergesehen herbeiführt. Die Krankheit hingegen gleicht dem treuen Diener, der uns aus dem Schlafe aufweckt, damit wir uns zu der Reise frühzeitig vorbereiten, welche wir Alle, wir mögen wollen oder nicht, antreten müssen.

Wenn du versucht wirst, hochmüthig und aufgeblasen zu werden, so kannst du nichts Besseres thun, um deine Thorheit einzusehen, als zuzusehen, wie groß der Raum und wie hoch die Stellung ist, die du in dieser sichtbaren Welt einnimmst, und wenn du dann nicht bescheiden wirst: so ist dir nicht zu helfen. Wenn du heute stirbst: so wird morgen die Sonne so heiter aufgehen, die Blumen werden eben so süß duften, die Pflanzen werden so grün sein, die Bäche so anmuthig murmeln, die Vögel so munter singen, als heute, wo du noch lebest. Die Welt wird ihren gewöhnlichen Lauf fortgehen, die Leute werden lachen und fröhlich sein, als hätte sich gar nichts auf der Welt zugetragen, und selbst die Trauer, die in einem kleinen Winkel der Erde um dich getragen wird, geht bald vorüber und wird unsichtbar, wie der Kreis, der durch das Steinchen in dem Wasser gezogen wird, den der Arm des spielenden Kindes über dasselbe hingeworfen hatte.

Oft ist der Arzt schlimmer als die Krankheit und der Hirte als der Wolf.

Keiner ist vollkommen, der nicht vollkommener zu werden trachtet. — Der Eifer vollkommen zu werden und das stete Ringen nach dem Vollkommenen, das ist die Vollkommenheit.

Die Traditionen werden unter den Völkern, welche noch im Kindesalter stehen, weit sorgfältiger fortgepflanzt, als bei den kultivirten. Auch die Kinderwelt hat in ihren Spielen ihre eigenen feststehenden Traditionen. Die meisten Kinderspiele finden sich im höchsten Alterthume, und sie werden treu von Geschlecht zu Geschlecht überliefert. Der Reifen (τροχός), der Kreisel (ῥόμβος, στρόβιλος), waren den griechischen Knaben sehr wohl bekannt. Die Klapper (crepitaculum) wird von Archytas von Tarent erwähnt; bei Pollux IX, 122. findet sich die „blinde Kuh" (χαλκῆ μυῖα). Agesilaos wurde auf einem Steckenpferde reitend unter seinen Kindern betroffen *). Die Kinder bauten auch Häuser, wie aus dem bekannten Verse des Horaz hervorgeht: Aedificare casas equitare in arundine longa. Käfer mußten an Fäden fliegen, wie wir aus Aristophanes Wolken 763 entnehmen. Bild oder Wappen, Kreuz oder Krone cross or pile werden bei Macrobius und Augustinus erwähnt. Der Hüpfstein, das Scherbenwerfen testarum iaculatio auf dem Wasser (Ducke and drake) wird von Minutius Felix genau beschrieben. Is lusus est: testam teretem iactatione fluctuum laevigatam legere de littore; eam testam plano situ digitis comprehensam, inclinem ipsum atque humilem, quantum potest, super undas irrotare, ut illud iaculum vel dorsum maris raderet, vel enataret, dum leni impetu labitur vel summis fluctibus tonsis emicaret, emergeret cum assiduo saltu sublevatur. Is se in pueris victorem ferebat, cuius testa et procurreret longius et frequentius exsiliret **). Im Griechischen heißt dieses Spiel ἐποστρακισμὸς und wird von Julius Pollux Onomastikon B. IX, 7. ebenso beschrieben. Nach Cicero belustigten sich selbst Lälius und Scipio bei ihrem Aufenthalte zu Cajeta und Laurentum durch dieses Spiel ***).

Unter den vielen Spielen, deren Julius Pollux erwähnt, kommt auch eines vor, welches Acinetinda ἀκινητίνδα genannt wird; es bestand darin, daß die Kinder um die Wette stille

*) Plutarch. Ages. 25.

**) Octavius §. 3.

***) Cicero de Oratore l. II, IV. 22.

standen. Ein berühmter Dichter meint, dieses Spiel sei zuerst unter den Franzosen abgekommen.

Bei diesen Spielen ist ein anderer Umstand, der wiederum auf einem rein traditionellen Elemente beruht, merkwürdig, nämlich der, daß die verschiedenen Spiele nur jedesmal zu gewissen Jahreszeiten gespielt werden, und daß diese Zeiten so genau beobachtet werden, als wären sie im Kalender verzeichnet.

Die Reliquienverehrung war auch dem klassischen Alterthume bekannt. So wurde zur Zeit des Martial ein Stück Holz, welches von der Argo, dem Schiffe der Argonauten, herrühren sollte, zu Rom in großen Ehren gehalten. Martial hat folgendes sehr ehrerbietige Epigramm auf diese heidnische Reliquie gemacht.

De fragmento argus.

Fragmentum, quod vile putas et inutile lignum,
  Haec fuit ignoti prima carina maris,
Quam nec Cyaneae quondam potuere ruinae
  Frangere, nec Scythici tristior ira freti.
Saecula vicerunt: sed quamvis cesserit annis,
  Sanctior est salva parva tabella rate*).

Man hat sogar vermuthet, diese Reliquie habe selbst dem Domitian angehört, um es zu erklären, wie Martial dazu gekommen sei, so gläubig von derselben zu sprechen.

Die Schuld und die Scham waren Anfangs, wie die Allegorie berichtet, mit einander verbunden und traten vereint ihre Reise durch die Welt an. Bald aber wurden sie gewahr, daß ihre Verbindung für beide lästig und unpassend war. Die Schuld verursachte der Scham oft Verdruß, während die Scham sehr oft die geheimen Anschläge der Schuld verrieth. Nach langen Mißhelligkeiten kamen sie endlich überein, sich zu trennen und von nun an ging jede ihren eigenen Weg. Die Schuld, kühn wie sie ist, setzte für sich allein ihre Reise fort, um das Schicksal einzuholen, welches vor ihr auf dem Wege in der Gestalt eines Scharfrichters einherschritt; die Scham aber, die von Haus aus furchtsam und schüchtern ist, kehrte

*) Epigrammat. l. VII. 19.

um und schloß sich an die Tugend an, von welcher sie sich anfänglich getrennt hatte; und seitdem wandern beide, die Tugend und die Scham, immer vereint durch's Leben.

Wenn der Mensch eine Strecke weit auf dem Wege des Lasters vorgeschritten ist, dann verläßt ihn die Scham, sie kehrt zurück. Die Schuld aber eilt fort, bis sie dem Scharfrichter oder bis der Scharfrichter sie eingeholt hat.

Die alte Diplomatie beweiset alle Tage mehr ihre Unfähigkeit zum Ziele zu führen. Neue Verhältnisse, — eine neue Welt verlangen neue Mittel sie zu lenken und zu regieren. Die öffentliche Meinung hat immer die Welt beherrscht; aber früher gab es keine andere öffentliche Meinung als diejenige, welche die Diplomaten dazu machten; durch die Buchdruckerkunst ist die öffentliche Meinung in die Hände des intelligenten Theiles der Nationen gekommen. Keine Diplomatie vermag sie mehr auf die Dauer irre zu leiten, seit tausend Stimmen sie täglich ausrufen, seit Millionen Augen sie bewachen und die Geheimnisse der Diplomatie verrathen. Ihre Macht wird von Tag zu Tag stärker und der Diplomatie bleibt nur Ein Weg über, sich mit ihr in Harmonie zu setzen, es ist der kürzeste von allen Wegen; denn es ist der gerade.

Das Vater Unser.

Wenn es je eine Zeit gegeben hat, in welcher es dringend nothwendig gewesen, das Verständniß, den Geist aufzuschließen welcher in den kirchlichen Symbolen, Instituten u. s. w. enthalten ist: so ist es die unsrige. Die nachstehenden Gedanken über das Vater unser verdanken dieser Bemerkung ihre Entstehung. Sie wollen nur als flüchtige Betrachtungen angesehen werden und rechnen auf nachsichtige Beurtheilung.

Vater unser, der du bist in den Himmeln.

Wenn wir uns an einen Vornehmen mit einer Bitte wenden, so reden wir ihn mit seinem Namen, insbesondre mit dem-

jenigen Namen an, welcher am geeignetsten ist, ihn zur Erhörung unserer Bitte willfährig zu machen, der ihm seine Macht und seine Geneigtheit, unsere Bitte zu erfüllen, zum Bewußtsein bringt. Wir nennen Gott unsern — Vater.

Der kühnste Gedanke, den irgend ein Sterblicher zu fassen im Stande ist, ist Gott seinen Vater zu nennen. Wenn der Bettler den Fürsten, den König seinen Vater nennen könnte, ihn Vater nennen könnte in dem höchsten edelsten Sinne des Wortes: welche Gefühle müßten die Brust eines solchen Bettlers bewegen, wie müßte er sich gehoben fühlen, welches edle Selbstgefühl müßte ihn nicht beseelen? Aber was ist ein irdischer König mit aller Macht, mit allem Glanze gegen den König der Ewigkeit? Was ein Sandkorn gegen das Weltall, und nicht einmal so viel als ein Sandkorn gegen die Myriaden von Sternen und Sonnen, welche die Hand des Ewigen in dem schrankenlosen Raum des Weltalls ausgesäet hat! Und der sterbliche Mensch, dessen Leben wie ein Schatten dahin fliegt, der gleich der Blume heute blühet und morgen nicht mehr ist, dessen Leben wie der Rauch im Winde dahin schwindet, der sterbliche Mensch nennet Gott den Unendlichen und Allmächtigen, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge, den, der von Ewigkeit ist und in Ewigkeit sein wird: Vater! Einen erhabenern Gedanken zu denken ist der Mensch unfähig.

Gott ist in mehr als einer Beziehung der Vater des Menschen, des Christen. Er ist unser Vater, rücksichtlich der Erschaffung, rücksichtlich der Erhaltung und rücksichtlich der Erlösung.

Wer hat dich erschaffen? lautet die Frage des Katechismus. Gott Vater. Gott, Gott Vater, ist dein eigentlicher Vater; er ist der Vater deines leiblichen Vaters; dein leiblicher Vater war nur das Werkzeug, dessen er sich bediente, um dir das Leben zu geben. Er ist dein wahrer Vater, der dich nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, der dir einen unsterblichen Geist gegeben, um ihn zu erkennen, ihn erkennend zu lieben — und in seiner Liebe ewig glückselig zu sein. Er ist dein Vater, der dich wie sein Kind in seiner Hand trägt — in dem du, wie der Apostel sagt, lebest, dich bewegest und bist. Er ist es, der dich sucht, wenn du ihn verlässest und fliehest, und dich mit einer Liebe liebt, wie kein irdischer Vater seinen Sohn, wie keine irdische Mutter ihren Säugling. „Und wenn eine Mutter ihres Kindes vergessen könnte, ich werde deiner nicht vergessen, spricht der Herr."

Und als die Menschen sich von ihm abgewendet, als sie

immer tiefer in die Sünde sich verstrickt, ihrer Freiheit beraubt, Sklaven der Sünde geworden waren, auch da blieb Gott dem Menschengeschlechte väterlich zugeneigt. Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gesandt hat; derselbe hat das Lösegeld bezahlt, die Menschen aus der Sklaverei der Sünde errettet und ihnen die Kindschaft Gottes wiedergegeben. „Wir haben durch ihn den Geist der Kindschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba Vater! denn der Geist selbst gibt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind *)."

Erwägen wir, daß Gott unser Vater, zu dem wir flehen, allmächtig und allgütig und allbarmherzig gegen uns, seine Kinder, ist, wie müssen dann die Gefühle des Vertrauens, der Zuneigung, der innigsten Liebe in uns nicht geweckt und zur höchsten Stärke entflammt werden! Wir flehen zu einem Vater, der alle unsere Bedürfnisse kennt, der unendlich besser weiß, was uns nützlich ist, als wir selbst es wissen; wir flehen zu einem Vater, der unendlich gütig gegen uns ist, und uns Alles, was zu unserer wahren Glückseligkeit dienet, auf das Bereitwilligste gibt; wir flehen zu einem Vater, der seine Arme immer nach uns ausgestreckt hat, und immer bereit ist, uns in dieselben wieder aufzunehmen, so groß auch unsre Verirrungen gewesen sein mögen, in welche wir uns hatten hinreißen lassen. „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen, der wird mich wieder annehmen." Mit demselben Vertrauen, mit welchem der verlorne Sohn den Namen seines Vaters ausspricht, mit demselben Vertrauen betet der Christ zu Gott seinem Vater. Liebe weckt Gegenliebe, und wir müssen daher, wenn wir unser Wesen nicht verleugnen wollen, Gott wieder lieben, unser ganzes Wesen an ihn liebend hingeben, denn die höchste Liebe fordert die höchste Gegenliebe. Das Vertrauen auf einen allmächtigen und allliebenden Vater unterwirft sich in kindlicher Demuth, und nimmt auch die Züchtigung aus der Hand des Vaters ergeben an. „Die ich lieb habe, die strafe und züchtige ich **)." Mein Sohn achte nicht gering die Züchtigung des Herrn und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst, denn wen der Herr lieb hat, den züchtiget er. Gott verfährt mit euch wie mit seinen Kindern ***). Der wahre liebevolle Vater fügt seinen Kindern nie etwas Uebels zu.

*) Röm. 8, 15. 16.
**) Apok. 3, 19.
***) An die Hebr. 12, 6.

Aber er muß uns hüten, daß uns kein Uebel widerfahre, daß uns kein Unglück betrübe. Nur dann, wenn wir vergessen, daß Gott unser Vater ist, nur dann, wenn uns der lebendige Glaube an seine Vatergüte verschwunden, murren wir, wenn er uns heimsuchet. Wenn der Vater dem Kinde das Messer entzieht, so weint es; es würde aber nicht weinen, wenn es wüßte, daß es sich in der Gefahr befinde, sich damit zu verletzen, sich damit zu tödten. Nichts ereignet sich auf Erden, was Gott nicht gewollt hätte. Er ist es, der Alles macht, der Alles ordnet, der jedem Ding Alles das gibt, was es ist und hat. Er hat die Haare unseres Hauptes, die Blätter jedes Baumes, die Sandkörner an den Ufern, die Wassertropfen in den Abgründen des Meeres gezählt. Er hat auch unsere Tage, er hat alle unsere Schritte und Tritte gezählt und geordnet.

Indem wir Gott „unsern Vater" nennen, muß uns auch die Würde zum Bewußtsein kommen, die wir als seine Kinder haben. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Gottes Kinder heißen und sind." *) „Er hat uns Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden." **) Wenn ein Fürst aus reinem Wohlwollen dich an Kindesstatt annähme, wie würdest du dich nicht geehrt, gehoben dadurch fühlen, wie würde in dir eine laute Stimme warnen, dich nicht herabzuwürdigen, nichts zu thun, was dich in den Augen des Fürsten herabsetzen, dich als einen Unwürdigen herausstellen könnte? Welchen Werth legt nicht der sinnliche Mensch auf seine großen Vorfahren? Wie fühlt er sich gehoben, im Anblicke ihrer Bildnisse, wie bemüht er sich ihrer würdig zu werden, in ihre Fußstapfen zu treten, ihnen ähnlich zu werden in löblichen Handlungen und großen Thaten? Die Juden rühmten sich ihres Vaters Abraham, sie waren stolz auf ihre Abstammung, und sie konnten mit Recht stolz darauf sein, so lange ihre Werke die Werke Abrahams waren; so lange sie ihm im Glauben und im Gehorsame nachahmten. Der Christ, der sich lebendig bewußt ist, daß Gott sein Vater, kann sich seines Verhältnisses zu demselben nicht bewußt werden, ohne einen edlen Stolz zu fühlen, der ihn über das Sinnliche, das Vergängliche, das Eitle, das Gemeine in allen Gestaltungen und Erscheinungen hinaus erhebet.

Vater „unser"

Wir sprechen nicht „mein" Vater, sondern „unser Vater"

*) Joh. 3. 1.
**) Joh. 1.

oder Vater unser. Wir sagen nicht, mein tägliches Brod gib mir heute; wir beten nicht, meine Schuld: sondern wir beten, unser täglich Brod gib uns heute, vergib uns unsere Schuld; wir beten nicht: führe mich nicht in Versuchung, erlöse mich von dem Uebel, sondern führe uns nicht in Versuchung, und erlöse uns von dem Uebel.

Gott ist unser Vater und wir sind seine Kinder; als Kinder eines und desselben Vaters sind wir alle gleich vor ihm, bei ihm gilt kein Ansehen der Person, alle Unterschiede, welche vor den Menschen bestehen, fallen vor Gott weg; vor ihm gilt kein Reichthum, kein Vorrecht der Geburt oder des Geistes oder des Standes; wir sind alle gleich vor ihm; wir sind alle Wiedergeborene durch dieselbe Taufe, geheiligt durch denselben h. Geist, Erben desselben Reiches; „wir alle sind Kinder Gottes durch den Glauben, der in Jesu Christo ist." *) Wie in einer wohlgeordneten Familie Einer für Alle, Alle für Einen, keiner für sich strebet und wirkt und sammelt; so auch im Reiche Christi. Jeder sucht dem Vater, der für alle sorgt, an seinem Theile ähnlich zu werden, jeder sorgt und strebet für das Ganze. Alle Glieder der Familie umfassen sich mit brüderlicher Liebe, alle nehmen Theil an dem Wohle und Wehe des Andern, sie freuen sich mit dem Frohen und trauern mit dem Weinenden. Keiner sammelt für sich, keiner freuet sich für sich, — die Freude Aller ist seine Freude, er betet zum Vater für Alle, nicht blos für sich. Und dieses Gebet ist dem Vater angenehm, denn es ist ein Ausdruck der brüderlichen Liebe, und alle Menschen, so will es der Vater, sollen sich lieben, wie Brüder.

Der Vater aber, zu dem wir beten, ist nicht blos der Vater der Menschen, die noch hienieden wandern und kämpfen; er ist auch der Vater der leidenden, er ist auch der Vater der triumphirenden Kirche, und indem ich zu ihm flehe, fühle ich mich als Mitglied der gesammten Kirche, der streitenden hienieden, der leidenden und der triumphirenden jenseits. Die gesammte Kirche ruft mit mir „Vater unser", die gesammte Kirche flehet für mich zum Vater. Welch erhabener, welch trostvoller Gedanke für den Christen, der sich seiner Stellung im Reiche Christi, welches Zeit und Ewigkeit umfaßt, bewußt ist!

Wenn das Kind den Vater um etwas bittet, so nahet es sich ihm mit Ehrerbietung, und mit Vertrauen, nicht mit knechti-

---

*) Galat. 3, 26.

scher Furcht, nicht zagend und in ängstlicher Stimmung. Es trägt sein Anliegen mit Vertrauen vor, denn es weiß, daß der Vater seine Bitte gerne gewähren werde, wenn es zu seinem Wohle gereicht. Und selbst wenn das Kind sich gegen die väterlichen Absichten verfehlt, wenn es ihm seine Wohlthaten mit Undank gelohnt hat, selbst wenn es, wie der verlorne Sohn, all' sein väterliches Gut vergeudet hat: es nahet sich ihm mit demuthvoller, reuiger Beschämung, aber immer mit Vertrauen auf seine Vatergüte. Es weiß, daß seine Güte keine Gränzen hat, daß noch keine Mutter so zärtlich ihren Säugling geliebt, wie er uns liebt. Nichts bedarf es, um seine Verzeihung zu erlangen, als der Reue über unsere Fehltritte, als der demüthigen Umkehr zu ihm, als des festen Entschlusses einen neuen Lebenswandel zu beginnen.

„Ich will mich aufmachen, und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater ich habe mich versündigt wider den Himmel und an dir," so sprach der verlorne Sohn, und der Vater nahm ihn voll Freude auf.

Nur wenn das Kind im Ungehorsame verharrt, und wenn es von seinem eignen Verderben nicht zurückkehren will, nur dann sind dem Kinde die Arme des Vaters geschlossen.

„Der du bist" in den Himmeln.

Was ist Sein und was ist Nichtsein? Blicken wir um uns her, und schauen wir Alles an was uns umgibt: können wir sagen, daß irgend etwas sei, da alles vorübereilt, da alles sich ändert, da alles, was unser Auge erblickt, dem Gesetze der Vergänglichkeit, dem Tode und der Verwesung unterworfen ist. Dem Strome gleich geht das Leben unaufhaltsam fort, und jeder Pulsschlag, jeder Athemzug ist ein vergangener, sobald wir uns desselben bewußt werden, die Gegenwart flieht unabläßig vor unsern Blicken dahin. Das Vergangene ist nichts als ein Traum, und die Erinnerung daran ist der Traum eines Traumes und auch sie stürzt in denselben Abgrund der Vergangenheit hinab. Und dasselbe gilt von der Zukunft: mag sie zögernd oder pfeilschnell zu uns herankommen, sie wird sobald sie genaht, eben so schnell vorübergehen. Tage, Monate, Jahre drängen sich wie die Wogen des tosenden Meeres, und ehe wir es vermuthen, ist auch unser Leben in den Abgrund der Vergangenheit hinabgesunken. Wo sind diejenigen, die mit dir aufgewachsen, die Leid und Freude mit dir getheilt? Sie sind ein Paar Tage früher aufgebrochen und sind dir in die Ewigkeit vorangegangen, und noch ein

Paar Tage, und du wirst bei ihnen sein. Welcher Unterschied ist zwischen ihnen und denen, die vor hundert Jahren gelebt haben? Welcher Unterschied wird nach einigen Tagen zwischen dir und ihnen sein? „Schone meiner, denn meine Tage sind kurz *); mein Leben ist dem Winde gleich, dem Rauche, der vom Winde verweht wird." Und alles, was von Menschenhand gebaut, ist demselben Gesetze der Vergänglichkeit unterthan. Monumente, die Jahrtausenden getrotzt, sind in Trümmer zerfallen. Das Jahrtausend, welches vergangen, ist dem Augenblicke gleich, der eben in die Vergangenheit zurückgeschwunden. „Selbst Himmel und Erde, die des Herrn Hand vor Zeiten gegründet hat, sie werden vergehen, sie werden alle veralten, wie ein Kleid, doch der Herr wird bestehen, er ist derselbe und seine Jahre enden nicht." **)

In dem ewigen Wechsel der Dinge, in dem unendlichen Wechsellaufe zwischen Entstehen und Vergehen ist Einer, der bleibt immer und ewig, Einer, der die Welten wie Gewänder wechselt, sie anzieht und ablegt, er der Eine der wahres Sein hat; er, der von sich sagt: „Ich bin der ich bin." Er hat wahres Sein, ein Sein welches Grund und Haltung in sich hat; er der ewige, unveränderliche, der allmächtige und allgütige; Alles andere was ist, ist nicht; Alles andere was ist hat keinen Grund des Seins in sich, sondern in einem Andern, in Dem der i st. Alles andere, Himmel und Erde und alles was darin ist, schwindet und wechselt, er bleibt ewig und immerdar unveränderlich. Wie groß ist also Gott der i st, wie klein bin ich, wie klein ist alles Erschaffene, das eigentlich nicht ist! Insofern ich bin, bin ich in dir, o Gott, außer dir ist Verwesung, Nichtsein und Tod! Du bist „der Erste und der Letzte" das Leben und Sein, wahres Leben, wahres ewigbleibendes Sein. „Du birgst dein Angesicht und sie erschrecken, du hälst zurück deinen Odem und sie sterben und kehren wieder in den Staub zurück. Du lässest aus deinen Odem und du erneuerst die Gestalt der Erde." ***)

„Vater unser der du bist in den Himmeln!" Welche Tiefe des Gedankens liegt hiernach nicht in dem Einen Worte der du bist! Und wer vermag ihn ganz zu denken diesen Gedanken? Er zeigt uns die Größe und Erhabenheit Gottes in

*) Job. 7.
**) Ps. 101, 26.
***) Ps. 103, 29. 30.

ihrem unendlichen Abstande von uns, in ihrem unendlichen für Menschen unerfaßbaren Lichte, er zeigt uns unsere Niedrigkeit, Hinfälligkeit, die Abhängigkeit unseres Seins von Gott unserm Vater! Wir begreifen die Worte: „Wer glaubt er sei etwas, da er doch nichts ist: der betrügt sich selbst."

Der du bist „in den Himmeln."

Die Worte der du bist in den Himmeln, bezeichnen den Vater, als den himmlischen Vater, als Gott, zu dem wir beten. Die ganze Stelle ist eigentlich nur eine Umschreibung des Wortes Gott, aber eine wie herrliche, wie erhabene Umschreibung! Wie Zutrauenerregend für den Menschen, der dem Nichts so nahe steht! „Vater der du bist in den Himmeln!" Gott ist nicht blos in den Himmeln gegenwärtig, er ist überall; durch keinen Raum, durch keine Zeit wird er eingeschlossen, er ist unendlich und allgegenwärtig. „Wohin soll ich gehen vor deinem Angesichte? Steige ich in die Höhe auf: so bist du da, steige ich in den Abgrund hinab; so bist du auch da. Entfliehe ich auf den Flügeln der Morgenröthe und wohne an den äußersten Enden des Meeres: so wird auch dahin deine Hand mich leiten und deine Rechte fassen." Wir beten, „Der du bist in den Himmeln", weil die Himmel am herrlichsten das Dasein, die Allmacht und Majestät Gottes offenbaren. Gottes Dasein bezeugen der Thautropfen am Grase, die Blumen des Feldes, die Erde und das Meer, aber lautere Zeugen seiner Majestät, seiner Glorie und Macht, sind der Himmel mit seinen Sonnen und Monden und zahllosen Gestirnen, und die Harmonie, welche die Sphären dem Ewigen, Unendlichen anstimmen. „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes." *)

Auch die alten Völker, welche durch kein Licht der Offenbarung erleuchtet waren, hoben, einem natürlichen, allen Menschen einwohnenden Gefühle entsprechend, ihren Blick hinauf, wenn sie zu ihren Gottheiten beteten, deren Wohnungen sie in der Höhe sich dachten. Wie die Flamme, die ihrer Natur gemäß nach oben strebt, auch dann nach oben strebt, wenn man sie niederhalten will, und wie sie dieses Streben nur mit ihrem Erlöschen verliert, so ist auch eine Flamme, eine Gotteslampe im Innern, im Heiligthume des Menschen, welche, wie die Winde der Leidenschaften sie auch fortzureißen sich bestreben

---

*) Ps. 18.

mögen, doch immer hinauf nach dem Ewigen und Unvergänglichen eine Neigung hat.

Ich hebe meine Augen zu den Bergen:
Woher wird mir Hülfe kommen?
Hülfe kommt mir von Jehova,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde. *)

Zu dir erheb' ich meine Augen
Du Thronender im Himmel. **)

Wenn wir also die Worte sagen: „der du bist in den Himmeln", so kommen uns dadurch insbesondere die Eigenschaften Gottes: seine Allmacht und Güte, seine Majestät und seine Glorie zum Bewußtsein, wir erheben uns im Geiste zu den Seligen und Engeln, die ihn umgeben, und indem wir unsere Blicke hinauf, zu ihm, zu dem Sitze seiner Herrlichkeit erheben, erheben wir uns über die Erde und Alles, was die Erde Nichtiges und Eiteles hat, über alles, was uns an die Erde und was ihr eigen ist, zu fesseln strebt. Und wie im Blicke der sich nach oben erhebt, so drücket sich die Sehnsucht nach dem Ueberirdischen auch in der ganzen Haltung des Körpers aus; dieselbe Sehnsucht streckt die Arme des Betenden aus um das, was sein Blick erschaut, in der Wirklichkeit zu ergreifen.

Wo der Vater ist, da sollen auch die Söhne sein. „Unser Wandel ist im Himmel***)", sagt der Apostel. Im Himmel ist unser Wandel, wenn wir hienieden schon nach der Glückseligkeit seufzen, Gott zu besitzen, wenn wir, wie die seligen Geister, welche Gott umgeben, willfährig und freudig seine Gebote erfüllen, ihn preisen und verherrlichen.

Die erste Bitte:
„Geheiliget werde dein Name."

Die erste und höchste Pflicht des Menschen ist die, Gott zu verherrlichen, seinen Namen zu heiligen, durch Wort und That, und hierin besteht seine Bestimmung und seine Seligkeit. Die erste Bitte, die wir im „Vater unser" aussprechen, ist dieser Verherrlichung gewidmet. Was heißt das aber, den Namen Gottes heiligen, Gott verherrlichen? Nichts anderes, als seine Eigenschaften, seine Macht, seine Majestät, seine Weisheit, seine Güte und seine übrigen Eigenschaften zur Erkennt-

---

*) Ps. 121. 1. 2.
**) Ps. 122. 2.
***) Philipp. 3, 20.

niß und zur Anerkennung bringen, und zu immer größerer Erkenntniß und zu immer größerer Anerkennung bringen. Ich verherrliche einen Menschen, wenn ich die löblichen Züge die ihm eigen sind, wenn ich seine Tugenden bekannt mache, wenn ich seine Großmuth, seine Wohlthätigkeit, seine Aufopferung für Menschenwohl verkünde und zur Anerkennung bringe. Ich verherrliche also Gott, wenn ich dahin wirke, daß er überall und von Allen erkannt, daß er überall und von Allen gefürchtet, geliebt und angebetet werde.*)

„Wir bitten hierdurch nicht, sagt der h. Augustinus, als wenn der Name Gottes nicht schon heilig wäre, sondern

---

*) Was die Wörter betrifft, so finden diese in dem Gesagten schon ihre Erklärung. Zum nähern Verständnisse jedoch dieses. Ἁγιάζειν קִדֵּשׁ heißt das Heilige als solches behandeln, das Heilige heilig halten, hier so viel als δοξάζειν, die δόξα, das Rühmliche, das Herrliche, was einem Menschen eigen ist, kund machen. Schon Chrysostomus sagt, daß hier: ἁγιασθήτω τὸ ὄνομα σοῦ, ἀντὶ τοῦ δοξασθήτω stehe.

Unter dem Worte ὄνομα Namen, ist nicht der Name Gottes als solcher, sondern der Inbegriff der göttlichen Eigenschaften zu verstehen. Unter den Orientalen, war es in der ältesten Zeit Sitte, den Personennamen eine Bedeutung zu geben, welche die Person charakterisirt.

Als Adam (Gen. 2, 19.) die Thiere mit ihrem Namen nannte, gab er ihnen nicht willkürliche, nichtsbedeutende Namen, sondern solche, welche ihre Natur, ihre Eigenthümlichkeit bezeichneten. Im N. T. finden sich noch Beispiele charakteristischer Benennungen, in der Benennung des Simon Petrus (Kephas), der Zebedäer als Donnersöhne, des Barnabas. Name und Person waren selbst lange im Deutschen gleichbedeutende Wörter. So werden im zwölften Jahrhunderte die drei göttlichen Personen, die drei Namen genannt. „Der Jünger fraget, was sollen wir gelauben; der Meister sprach, das in Gott drey Namen sein, und das die drey Namen eine wahre Gottheit ist.“ Lucidar.

Die Persönlichkeit, der Name Gottes wird verherrlichet, wenn alle seine Eigenschaften erkannt und anerkannt werden. In diesem Sinne spricht der Heiland, Joh. 12, 25 „Vater verherrliche deinen Namen“! Und die Stimme vom Himmel antwortete: „Ich habe verherrlichet und werde ferner verherrlichen“! „Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum. Ich habe dich verherrlichet auf Erden — Und nun Vater verherrliche mich mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war. Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbaret — und ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht, und ich werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, womit du mich geliebet, in ihnen sei und ich in ihnen.“ Joh. 17.

damit er von den Menschen heilig gehalten werden möge, und Gott ihnen so bekannt werde, daß sie glauben, es gebe nichts Heiligeres vor dem man sich mehr fürchten müsse, ihn zu beleidigen"*). „Der Name Gottes, sagt der h. Cyrillus von Jerusalem, ist von Natur aus heilig, wir mögen ihn so nennen oder nicht, weil er aber durch die, welche sündigen, bisweilen entheiligt wird, nach dem Ausspruche des Propheten Jesaias, „durch euch wird mein Name allenthalben unter den Heiden gelästert"; so beten wir, daß der Name Gottes in uns geheiligt werde, nicht als solle er, weil zuvor unheilig, anfangen heilig zu werden, da wir selbst geheiligt werden und der Heiligung würdiges thun"**).

„Geheiliget werde dein Name." Er werde geheiligt von den Engeln und Seligen im Himmel: „und sie riefen einer zu dem andern und sprachen: Heilig, Heilig ist der Herr, der Gott der Heerschaaren, die ganze Welt ist voll von seiner Herrlichkeit"***).

Indem wir sprechen, geheiliget werde dein Name, bitten wir, daß der Name Gottes bekannt und erkannt werde unter den Menschen, unter jenen Völkern, die ohne Erkenntniß des wahren Gottes sind, wir bitten mit dem weisen Sirach: Gott möge seine Furcht über die Heiden kommen lassen, die ihn nicht gesucht haben, damit sie ihn erkennen, damit sie erkennen, daß außer ihm kein Gott sei, und daß sie seine großen Wunderthaten erzählen; wir beten mit ihm: Gott möge seine Hand über die fremden Völker ausstrecken, damit sie seine Macht sehen, damit, gleichwie er vor ihrem Angesichte in uns geheiligt ist, er also vor unserm Angesichte auch an ihnen verherrlicht werde; damit sie ihn erkennen, wie wir ihn erkannt haben"†). Indem wir also sprechen, beten wir wie der Heiland in seinem feierlichen Abschiedsgebete gebetet hat. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich den allein wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum"††). Diese Bitte wird aber um so inniger von uns gesprochen werden, wenn wir im Geiste erwägen, wie viele Völker noch der wahren Gotteserkenntniß entbehren, wenn wir die Gräuel überdenken, welche unter ihnen geschehen, ihre unnatürliche Entartung, ihre Rohheit, ihre Wildheit, welche die Menschheit schändet.

---

*) Augustinus Lib. 2., c. 5. de sermone domini in monte.

**) Katechese 5.

***) Jesaias 16, 3.

†) Ecclesiastikus 36.

††) Joh. 17.

Wenn wir durch die Worte: „geheiliget werde dein Name, bitten, der Name Gottes, seine Majestät, Macht, Güte, Liebe, Barmherzigkeit möge erkannt werden, so bitten wir auch zugleich, daß er recht erkannt werde, daß kein Irrglaube, kein Aberglaube, kein Wahnglaube den reinen, spiegelklaren Glauben verdunkele und verunstalte, wir bitten, daß die Verkünder der göttlichen Wahrheit nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Kraft Gottes lehren, daß sie nicht das Ihrige, nicht ihren Vortheil, ihre Ehre suchen, sondern daß sie suchen was Christi, was Gottes ist.

Wir beten indem wir so sprechen, daß alle Menschen erkennen mögen, daß jede gute Gabe und jedes gute Geschenk von oben komme, vom Vater der Lichter, daß wir Alles, was wir sind und was wir haben, ihm verdanken, daß wir ohne ihn nichts sind und nichts vermögen; wir flehen auch, indem wir so sprechen, Niemand möge die Erkenntniß, welche er vom wahren Gott hat, durch unlautern Wandel trüben und dadurch den Namen Gottes entheiligen.

Wenn dieses geschieht, dann wird der Name Gottes von den Menschen geheiligt, „dann ist sein Name vom Aufgange bis zum Niedergange groß unter den Völkern".*)

Es gibt Wesen über mir, neben mir und unter mir. Alle sind aus der Hand des Herrn hervorgegangen; alle sind Zeugen seiner Macht und Majestät, alle verherrlichen seinen Namen, alle sind laute Zeugen seiner Güte.

Nicht blos die Engel und Menschen sollen also den Namen Gottes heiligen und verherrlichen, sondern alle Kreaturen, alles was Leben und Odem hat, soll seinen Namen verherrlichen, das Dröhnen des Eichwaldes und das Krachen des Donners, das Tosen des Meeres und der Tautropfen am Grase, die Fische des Wassers und die Vögel der Luft, alle verherrlichen den Namen Gottes. Den Namen des Herrn sollen loben: „die Himmel und all seine Engel, Sonne und Mond und die leuchtenden Sterne, die Himmel des Himmels." Loben sollen Gott, „die Erde und ihre Ungeheuer aus allen Tiefen, Feuer und Hagel, Schnee und Nebel, Berge und alle Hügel, die Thiere und alles Vieh, das Gewürm und die gefiederten Vögel"**). „Lobet den Herrn alle ihr Werke des Herrn, preiset und erhöhet ihn in Ewigkeit." So sangen die drei Knaben im Feuerofen und priesen Gott wie aus Einem

*) Maleachi 1, 11.
**) Ps. 147.

Munde *). Ihr Lied ist das Lied der gesammten Natur, es ist die Umschreibung: der einfachen Bitte: „geheiligt werde dein Name."

„Und alle Kreatur die im Himmel ist und auf Erden und unter der Erde und auf dem Meere und in demselben, Alle hörte ich sagen: „Dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme sei Lob und Ehre und Preis und Macht in alle Ewigkeit. Und die vier lebenden Wesen sprachen Amen. Und die vier und zwanzig Aeltesten fielen nieder auf ihr Angesicht und beteten den an, der da lebt in alle Ewigkeit" **).

Geheiliget werde dein Name!

Die zweite Bitte.

Zukomme dein Reich.

Wie der Rost dem Eisen, die Finsterniß dem Lichte folgt und sich ansetzt: so zieht auch das Böse überall in der Welt dem Guten nach und sucht sein Reich auszubreiten. Bis auf jenes Licht, welches in die Welt gekommen und in die Finsterniß geleuchtet hat, herrschte der Fürst der Finsterniß, der Vater der Lüge, der Mörder von Anfang über die Welt. Stolz und Wollust und Geiz waren die drei Säulen seines Reiches; es herrschte der Stolz mit seinen Verbündeten, dem Ehrgeize, dem eiteln Ruhme, der Anmaßung, der Prahlerei, dem Ungehorsame, dem Neide, der Streitsucht; es herrschte die Wollust in allen ihren scheußlichsten und widernatürlichsten Abarten, und der Geiz mit der Raubsucht, dem Betruge, der Lüge, der Unterdrückung, dem Wucher in seinem Gefolge. Die Welt wurde, wie der Apostel sagt, „voll jeglicher Ungerechtigkeit, Bosheit, Hurerei, Habsucht, Schalkheit, voll Neid, Mord, Zank, Arglist, Bösartigkeit, die Menschen wurden Ohrenbläser, Verläumder, bei Gott verhaßt, schmähsüchtig, hoffärtig, prahlerisch, erfindsam im Bösen, ungehorsam gegen die Aeltern, vernunftlos, unbändig, lieblos, treulos, unbarmherzig"***). Christus stiftete ein neues Reich, ein Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Liebe; in diesem Reiche erkennen alle den Einen wahren und heiligen Gott, den Einen wahren Gott, der die Menschen liebt wie ein Vater seine Kinder liebt, der da will, daß wir den Menschen im Menschen überall achten und ehren, der da will, daß wir jeden Menschen wie unsern Bruder lieben, der da will, daß

*) Daniel 3, 51.
**) Offenbarung Joh. 5, 13. 14.
***) An die Römer I.

die ganze Menschheit eine große glückliche Familie werde, eine Familie, in welcher kein Neid, kein Haß, keine Verfolgung, keine Unlauterkeit, sondern Liebe, Eintracht, Friede und Freude herrsche. Dies ist das Reich Gottes, das Reich Christi auf Erden. Und daß dieses Reich komme, darum bitten wir, indem wir sprechen: „zukomme dein Reich!“ „Wir haben die falschen Götter verlassen, sagt ein h. Märtyrer der ältesten christlichen Vorzeit von den Christen, indem wir dem Worte geglaubt haben und folgen dem einzigen, ewigen Gott durch seinen Sohn. Wir fanden eine Lust an der Unzucht: nun befleißen wir uns ganz der Keuschheit. Wir trieben zauberische Künste: nun haben wir uns dem guten und ewigen Gotte geweiht. Wir zogen die Wege, reich und begütert zu werden, allem Uebrigen vor; nun geben wir auch das, was wir besitzen, in die Gemeinschaft, und theilen es mit jedem Dürftigen. Wir haßten und tödteten einander, und wollten mit Fremden verschiedenen Gottesdienstes nicht einmal einen gemeinschaftlichen Heerd haben; seitdem Christus erschienen ist, essen wir an Einem Tische und beten für Feinde.“

Für diese Christen war das Reich Gottes gekommen! Aber es gibt auch jetzt noch zahllose Menschen, ganze Völkerschaften, für welche das Reich Gottes noch nicht gekommen ist, welche zur Wildheit bis unter das unvernünftige Vieh herabgesunken sind, welche einander verfolgen, zerfleischen und tödten und Grausamkeiten aller Art üben. Ihnen zukomme dein Reich! O Vater der du im Himmel bist! Ihnen zukomme dein Reich der Gnade, dein Reich der Liebe, dein Reich der Glorie! „Ein Tag erzählt's dem andern, eine Nacht theilt's der andern mit. Es ist keine Mundart, in welcher ihr Name nicht gehört würde. Ihr Schall ist in alle Welt ausgegangen und ihr Wort bis an die Gränzen der Erde.*)“ Daß diese Prophezeihung immer mehr in Erfüllung gehe, darum sprechen wir: „zukomme dein Reich!“ Und so lange wird die Christenheit sprechen: zukomme dein Reich! bis „Er das Reich, Gott und dem Vater übergeben, und jede Herrschaft, jede Macht und Gewalt vernichtet hat, bis es heißen wird: „Alles ist ihm unterworfen“ **).

„Zukomme dein Reich“! Nicht blos in dem vorher angegebenen Sinne beten wir: zukomme dein Reich! sondern auch in einem engern, uns selbst sehr nahe betreffenden Sinne.

*) Ps. 18.
**) I. Corinth. 15, 24.

Wir beten, und sollen vor Allem beten, daß das Reich Gottes in uns komme. „Das Reich Gottes, sagt der Heiland, kommt nicht mit äußerlichem Gepränge: auch kann man nicht sagen: Siehe, hier ist es, siehe, dort ist es: denn siehe, das Reich Gottes ist in euch“ *). Das Reich Gottes ist aber dann in uns, wenn die Vernunft in uns herrschet, wenn wir Gott über Alles und unsern Nächsten wie uns selbst lieben. Es ist nicht in uns, wenn die Sinnlichkeit in uns herrschet, wenn Selbstliebe, Lieblosigkeit, Haß und Neid in uns walten, es ist nicht in uns, wenn „die Sünde in unserm sterblichen Leibe herrschet so, daß wir seinen Gelüsten gehorchen.“ **)

Derjenige, der auch nicht einmal das Bestreben hat, den Geist in sich zur Herrschaft zu bringen, darf daher diese Bitte nicht aussprechen. Denn sein Wandel wird seine Worte Lügen strafen. „Die Gerechtigkeit hat keine Gemeinschaft mit der Ungerechtigkeit. Oder wie kann sich Licht zur Finsterniß gesellen?“ ***) Wir sollen also die Herrschaft der Sünde aus uns auszutreiben suchen und durch Wort und That sprechen: „zukomme dein Reich!“ und dann wird an uns wahr werden, was der Heiland sagt: „Wir, der Vater und ich, werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“ †)

„Zukomme dein Reich!“ Wir flehen mit diesen Worten nicht allein, daß das Reich Gottes auf Erden und daß das Reich Gottes, was in uns ist, komme: sondern auch darum bitten wir, daß das Reich seiner Glorie, seiner Herrlichkeit jenseits des Grabes, an dem die Seligen, Engel und Heiligen Theil nehmen, kommen möge; wir flehen; daß jenes Reich kommen möge, von dem es bei dem Evangelisten heißt: „Kommet ihr Gebenedeite meines Vaters, besitzet das Reich, welches seit Grundlegung der Welt euch bereitet ist.“ ††) Wir flehen, daß jenes Reich komme, von dem der Schacher am Kreuze sprach: „Herr, gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommen wirst!“ †††) Dieses Reich wird kommen, ohne daß wir darum bitten, wenn wir aber darum bitten, daß es komme, so bitten wir, daß es für uns komme, daß wir als Mitbürger einst in dieses Reich aufgenommen werden, daß es nicht von uns heiße,

---

*) Luc. 17, 20.
**) Römerbrief 6, 12.
***) Joh. 14, 23.
†) 2 Korinth. 6, 15.
††) Matth. 25, 34.
†††) Lucas 23.

wenn dieses Reich gekommen sein wird: „weichet von mir, ich kenne euch nicht.“

Die dritte Bitte.

„Dein Wille geschehe wie im Himmel also auf Erden.“

Wir bitten, „geheiligt werde dein Name“, d. h., wir bitten, daß der wahre Gott, der Herr Himmels und der Erde, überall anerkannt werde. Erst muß die Erkenntniß Gottes vorhergehen und dann folgt die Bitte, daß sein Reich, seine Herrschaft kommen möge. Aber obgleich sein Reich auf Erden gekommen ist, so wird sein Wille doch nicht immer erfüllt. „Nicht alle die da rufen Herr! Herr! werden in das Himmelreich eingehen, sondern der wird in das Himmelreich eingehen, der den Willen meines Vaters thut, der im Himmel ist *).“ Wir bitten daher: sein Wille solle auf Erden erfüllt werden, solle so vollkommen erfüllt werden auf Erden wie im Himmel, d. h. sein Wille solle überall und in allen Stücken auf das bereitwilligste, auf das vollkommenste erfüllt werden. Dieses ist der Zusammenhang der drei Bitten.

„Dein Wille geschehe.“ Was der Wille Gottes sei in Beziehung auf unser sittliches Verhalten, das weiß jeder Christ. Gott will, das alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, und daß alle gerettet werden **). Wir bitten also, Gott möge uns die Gnade geben, seinen Willen pünktlich zu erfüllen, das Böse in allen Stücken zu meiden und das Gute in allen Stücken zu verrichten. Denn das ist der Weg zu jenem Ziele zu gelangen, zu welchem wir nach seinem Willen gelangen sollen. Sein Reich, das Reich der Gnade, ist hier auf Erden gekommen, aber trotz dem gibt es noch Uebertretungen des göttlichen Willens. Das freie, offene Hervortreten des Lasters geschieht nicht mehr wie in den Zeiten des Heidenthums, aber dennoch gibt es auch unter den Christen viel Böses, Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit, Unlauterkeit, Neid, Haß, Heuchelei; Alles dies widerstrebt dem Willen Gottes.

„Vater unser der du bist in den Himmeln!“ Dem himmlischen Vater dürfen wir unsere Anliegen mit Vertrauen vortragen, wir dürfen uns in allen geistlichen und zeitlichen Nöthen an ihn bittend wenden. Aber wir müssen dabei unsern

*) Matth. 7, 21.
**) Math. VI, 9. 10. I. Tim. II, 4.

Willen dem seinigen stets unterordnen. Wir müssen daher bedingt um zeitliche Dinge bitten, nämlich so, daß wir nur dann, wenn der Inhalt unserer Bitte uns nützlich wäre, um die Erfüllung derselben bitten. Denn Gott, der unendlich weise ist, weiß besser was uns frommt als wir selbst: und deswegen betet der Christ „dein Wille geschehe", nicht mein Wille geschehe.

Dein Wille geschehe wie im Himmel also auf Erden.

„Das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch: denn diese sind einander entgegen, so daß ich nicht Alles thue, was ich will *)." „Das Wollen des Guten liegt mir nahe, aber das Vollbringen des Guten erreiche ich nicht **)." Dieser innere Zwiespalt ist allen Menschen eigen und selbst der Apostel Paulus fühlte die Macht und das Demüthigende desselben so sehr, daß er ausruft: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von dem Leibe dieses Todes befreien?" ***)

Wenn wir daher den Willen Gottes auch erkennen, so sind wir doch von der Vollbringung desselben weit entfernt, und tausend Schwierigkeiten legen unordentliche sinnliche Mächte uns in den Weg, welche uns von der Erfüllung desselben ganz abhalten. Wir sind zu dem königlichen Hochzeitsmale geladen, wir wissen, daß wir geladen sind, aber der eine hat ein Joch Ochsen gekauft und kann deswegen nicht kommen, und der andere kann nicht kommen, weil er einen Maierhof gekauft, und der dritte nicht, weil er ein Weib genommen. Aber auch da, wo wir uns nicht abhalten lassen, fehlt uns doch bei der Erfüllung dieses Willens die Fertigkeit, Leichtigkeit und Freudigkeit, welche unsern tugendhaften Handlungen ihren wahren Werth geben; wir gleichen dem reichen Jünglinge und den thörichten Jungfrauen im Evangelium. Anders verhält es sich mit den seligen, reinen und verklärten Geistern, welche den Thron Gottes umgeben. In ihnen ist jener innere Zwiespalt nicht, nicht jene innere Veränderlichkeit, Schwäche und Inkonsequenz, nicht jene Kluft zwischen Denken und Handeln, zwischen Wollen und Vollbringen, jene traurige Erbschaft, welche Adam seinen Nachkommen hinterlassen hat; sondern bei ihnen ist Verstand und Willen durchaus eins, jeder Gedanke ist bei ihnen sogleich That, Gedanke und That ist bei ihnen

*) Galat. 5, 17.
**) Römer 7, 18.
***) Daselbst V. 24.

in ewig reger, ewig lebendiger Wirksamkeit, sie wollen und üben das Gute in dem höchsten Genusse sittlicher Freiheit. Auf Flügeln des Gebetes erheben sie sich im Lobe Gottes, der Gedanke an seine Vollkommenheiten erfüllt sie mit unaussprechlicher Wonne. Wir bitten daher, wenn wir sprechen, „dein Wille geschehe wie im Himmel also auf Erden": daß der göttliche Wille, daß das Gute hienieden von allen Menschen, mit gleicher Bereitwilligkeit, Aufgelegtheit und Freudigkeit erfüllt werden möge, wie derselbe von den reinen Geistern im Himmel erfüllt wird.

Die streitende Kirche hier auf Erden wendet in dieser Bitte ihren Blick auf die triumphirende im Himmel, welche ihr Muster und Beispiel ist, auf daß wir auf Erden keine höhere Glückseligkeit kennen, als die, welche aus der Betrachtung der unendlichen Macht, Güte und Liebe Gottes hervorfließt, daß wir uns frei von allen Fesseln des Irdischen, zum Lobe, zum Preise und zum Danke zu ihm hinaufschwingen und in ihm selig seien.

Der Blick zum Himmel, zu den Gestirnen, richtet unsern Geist auf die Ordnung und Pünktlichkeit hin, welche in dem Weltsysteme herrscht. Mit welcher Genauigkeit durchlaufen die unermeßlichen Weltkörper über unsern Häuptern ihre, von der Fürsehung vorgezeichneten Bahnen, mit welcher bewundernswerthen Uebereinstimmung greifen alle Theile dieser zahllosen Körper in ihren Umwälzungen ineinander? Welche Ordnung in dem Wechsel der Jahreszeiten, in den Gewächsen, welche die Erde schmücken? Also nicht blos in den seligen, vorgezogenen Geistern, erkennen wir ein Bild der Ordnung und Pünktlichkeit, mit welcher wir den Willen Gottes erfüllen sollen, sondern selbst der Aufblick zu dem sichtbaren Himmel lehrt uns, wie wir den Willen Gottes erfüllen sollen.

Der römische Katechismus wiederholt die Bemerkung, die sich schon bei Origenes findet. Die Worte nämlich: „Wie im Himmel also auf Erden" könnten an jede der drei ersten Bitten angeschlossen werden.

Geheiliget werde dein Name, wie im Himmel also auch auf Erden!

Zukomme dein Reich, wie im Himmel also auch auf Erden.

Dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden.

Den Inhalt dieser Bitte will ich durch eine Erzählung klar und anschaulich zu machen suchen. Ich will dieselbe überschreiben:

Der Gottesgelehrte und der Bettler.

Ein Gottesgelehrter, der sich lange mit der Erforschung göttlicher Dinge eifrig befaßt hatte, hatte Gott acht Jahre hindurch gebeten, er möchte doch die Gnade haben, ihm einen Lehrer zuzuführen, der ihm den wahren Weg zur Tugend zeigte. Als er eines Tages wieder inbrünstig zu Gott um Erhörung seiner Bitte gefleht hatte, vernahm er plötzlich eine Stimme, welche zu ihm sprach: mache dich auf und begib dich an die Thüre des Gotteshauses, dort wirst du finden, was du suchest. Und er machte sich auf und ging hin an die Thüre des Gotteshauses wie ihm geheißen war. Als er daselbst ankam, fand er einen armen, unansehnlichen Bettler, der in Lumpen eingehüllt war. Der Gottesgelehrte grüßte ihn, indem er sprach: mein Freund, Gott gebe dir einen guten Morgen. Der Bettler aber antwortete: ich erinnere mich nicht, daß ich je einen bösen Morgen erlebt habe. Das ist eine sonderbare Rede, sagte der Gelehrte und sprach zu ihm: nun denn, so möge es dir wohlergehen. Der Bettler antwortete abermals; aber es ist mir nie schlecht ergangen. Der Gottesgelehrte erwiederte von Neuem: so sei denn glücklich, und der Bettler erwiderte, ich bin noch nie unglücklich gewesen. Nun so gebe Gott dir die Seligkeit; aber sprich nun verständlicher, denn ich weiß eigentlich nicht, was du sagen willst. Der Bettler aber sagte, das will ich gerne thun und fuhr dann also fort. Du wünschtest mir einen guten Morgen, und ich habe erwiedert ich hätte nie einen bösen Morgen gehabt; denn wenn ich Hunger leide, so lobe ich Gott, leide ich Kälte, gibt es Hagel, oder Schnee, oder Regen, oder Sturm, oder schönes Wetter: so lobe ich Gott: wenn ich elend bin und geringgeschätzt werde, so lobe ich ebenfalls Gott und deswegen habe ich nie einen traurigen Morgen gehabt. Du wünschtest mir auch, es möchte mir wohl ergehen, und ich habe darauf geantwortet: es sei mir nie schlecht ergangen; denn mein Leben ist in Gott, und ich bin gewiß, daß alles was er thut ganz wohlgethan ist. Daher habe ich alles was er mir schickte oder was er geschehen ließ, es mochte angenehm sein oder nicht, es mochte süß oder bitter sein, immer freudig aus seiner Hand angenommen, und deswegen ist es mir nie schlecht ergangen. Du sagtest mir auch, du wünschtest mich glücklich; ich habe dir ebenfalls darauf geantwortet, daß ich nie unglücklich gewesen bin, denn ich habe

mir zum Grundsatze gemacht, immer dem Willen Gottes zu gehorchen, und ich habe Gott meinen Willen so vollkommen untergeordnet, daß ich alles will, was er will, und daß ich ihm meinen Willen völlig aufgeopfert habe. Als der Bettler dieses gesagt hatte, redete ihn der Meister in der Gottesgelehrtheit also an: aber was würdest du sagen, wenn der Herr der Herrlichkeit dich in den Abgrund der Hölle hinabstoßen wollte? Der Bettler erwiederte: Er sollte mich in den Abgrund hinabstoßen? — Und wenn er es thäte, so hätte ich zwei Arme, mit denen ich ihn umfassen würde. Der eine Arm ist die wahre Demuth und durch diese bin ich mit seiner gebenedeiten Menschheit vereint. Der andere, der rechte Arm, ist die Liebe, durch den bin ich mit seiner Gottheit vereint, und mit dieser umfasse ich ihn so, daß er gezwungen würde, mit mir hinab in die Hölle zu steigen. Es würde mir aber lieber sein, mit Gott in der Hölle, als im Himmel ohne ihn zu sein. Hieraus lernte der Gottesgelehrte, daß der kürzeste Weg zu Gott, Verleugnung seines eigenen Willens und wahre Demuth sei.

Dann fragte er den Bettler, woher er gekommen sei, worauf derselbe erwiederte, er sei von Gott gekommen. Als der Gottesgelehrte ihn fragte, wo er Gott gefunden hätte, antwortete er: ich habe ihn da gefunden, wo ich alle Kreaturen verlassen habe.*) Wo aber hast du Gott gelassen? In reinen Herzen und in den Menschen, die eines guten Willens sind. Der Gottesgelehrte fragte ihn nun weiter, wer er sei? und er antwortete: er sei ein König; und da er ihn fragte, wo denn sein Reich sei, sagte er, sein Reich sei in seinem Herzen. Denn, sagte er, ich weiß alle Regungen, innere und äußere, so zu beherrschen, daß alle Kräfte meines Geistes und Körpers mir unterthan sind.*) Und daß diese Herrschaft allen Reichen dieser Welt vorzuziehen sei, das wird gewiß niemand in Zweifel ziehen.

Was hat dich aber, fragte der Weise weiter, was hat dich zu solcher Vollkommenheit gebracht? Und der Bettler erwiederte: Schweigen, Nachdenken über göttliche Dinge und Einigung mit Gott. In keinem Dinge, was geringer als Gott

---

*) C'est au-dedans de nous-mêmes que sont nos plus redoutables ennemis; et quiconque aura su les combattre et les vaincre aura plus fait pour la gloire, au jugemens des sages, que s'il eût conquis l'univers.

war, konnte ich Ruhe finden: nun habe ich meinen Gott gefunden, und in ihm habe ich Ruhe und ewigen Frieden.

Wer es so weit in der christlichen Vollkommenheit gebracht hat wie dieser Bettler, der erfüllt die Bitte: dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden.

Sieben Bitten bilden den Inhalt des Vater unser. Dasselbe zerfällt wie die zehn Gebote in zwei Theile.

Die drei ersten Bitten beziehen sich auf die Verherrlichung Gottes in unserm Heile. „Bittet zuerst um das Reich Gottes und alles Uebrige wird euch zugeworfen werden.“ In den vier letzten Bitten tragen wir Gott unsere und unsrer Nächsten Bedürfnisse bittend vor.

(Fortsetzung folgt.)

Der Feigenbaum.

Matth. 21.

Zu Jerusalem der Heiland hatte,
Aus dem Tempel ausgetrieben,
Die da kauften und verkauften
Und des Herrn Haus entehrten.
Und er ging hinaus nach Bethanj'en
Zu dem Freunde Lazarus,
Den er von dem Tode
Selber auferweckte.
Frühe schon am andern Morgen
Wo die Menschen von dem Schlafe
Kaum noch aufgewacht,
Kehrte er zur Stadt zurücke.
Und den Herrn unterwegs es hungert
Und am Wege stand ein Baum;
Zu dem Feigenbaume trat er
Um zu sehn ob Frucht er trage.
Aber keine Feigen, sondern Blätter fand er,
Und zum Feigenbaume sprach er:
Weil du keine Feigen,
Nichts als Blätter trägest,
Sollst du nun in Ewigkeit
Nie mehr Früchte tragen.

Und zur Stunde war der Feigenbaum
Von der Spitze bis zur Wurzel
Ganz und gar verdorret.

Frühe einst, wenn du kaum erwachet,
Kaum es ahnest
Wird der Heiland wiederkommen,
Zu dir sprechen wird er:
Durst habe ich gehabt nach deinem Heile
Und gehungert, hab' gelitten und geduldet,
Zeige mir die Früchte, die du nun getragen.
Wenn er dann nicht gute Werke findet,
Keine Früchte, sondern bloße Worte,
Bloße Feigenblätter,
Die nur dienen
Zu verstecken eig'ne Sünden,
Wie zum Feigenbaume wird er zu dir sprechen:
„Deine Zeit ist nun vorüber,
Weil du bloße Blätter
Keine Frucht getragen,
Dürre werden sollst du, Früchte nie mehr tragen."

Und der Baum, der Blätter nur und Laub getragen,
Wird nun ausgehauen,
Gleich dem Baume, der böse Frucht getragen.
Beide werden sie in's Feuer geworfen.

Foecunda frondium est vanitas sed inanis fructuum.
Petrarca.

Stelle den beßten Feldherrn hin, Alexander, Hannibal, Cäsar, Napoleon, oder wen du sonst willst, aber gib ihm keine Armee. Was wird er nutzen? Nichts. Stelle eine ausgewählte Armee hin, die aus lauter tapfern Soldaten besteht, aber gib ihr keinen Anführer. Was wird sie nutzen? Sie wird planlos auf den Feind, aufeinander losstürzen, großen Schaden, große Verwirrungen und Verheerungen anrichten und doch nicht siegen und durch den Sieg nicht zum Frieden führen.

Ein Feldherr, der unter allen Umständen kaltblütig bleibt, alle Wechselfälle des Zufalls kalt zu berechnen versteht, und eine begeisterte Armee, welche seine Pläne mit Muth und

Ausdauer durchführt, das ist es, was zum Ziele führt; und Großes verrichtet.

Der menschliche Verstand ist der Feldherr, ohne Gefühle wirkt er nichts. Das Gefühl ist die Armee, ohne Anführer richtet es viel Böses an.

Unter verschiedenen eigenthümlichen Cäremonien, welche bei der päpstlichen Messe vorkommen, gibt es eine besondere Abweichung rücksichtlich der Weise zu kommuniciren.

Es ist bekannt, daß alle Priester, die Bischöfe bis zum Patriarchen hinauf, an dem Altare, wo sie consekriren, auch kommuniziren. Dieses geschieht aber nicht von Seiten des Papstes, sondern wenn er das Agnus Dei zum drittenmale gesprochen und in üblicher Weise den Frieden gegeben hat, geht er von dem Altare, und begibt sich auf den Sitz, der dem Altare gegenüber errichtet ist. Der Kardinal-Diakon und der apostolische Subdiakon bleiben aber am Altare zurück und bringen dann dem h. Vater das h. Abendmahl zu dem Sitze hin, auf welchem er sich jetzt befindet, um dasselbe hier zu nehmen.

Auch nimmt der h. Vater den h. Kelch nicht, nach der üblichen Weise, sondern nach der uralten Sitte mittelst einer kleinen goldenen Röhre. Die h. Hostie sowohl wie den h. Kelch nimmt er nicht ganz, sondern nur zur Hälfte; die eine Hälfte der h. Hostie wird später in zwei Stücke getheilt und hierauf von dem Diakon und Subdiakon genommen; dasselbe gilt von dem h. Kelche.

Quare ineruditi oratores ingeniosiores vulgo habeantur.

Mittelmäßige und ungebildete Prediger machen nicht selten durch ihre rohen Deklamationen mehr Effekt und finden öfter größern Beifall als solche, deren Predigten weit besser sind, und welche den Regeln der Beredsamkeit und der Aufgabe des christlichen Predigers entsprechen. Diese Wahrnehmung ist sehr alt und bereits Quintilian in seinem Werke Institutiones oratoriae hat diese Thatsache zu erklären gesucht. Ich will seine Gedanken in freier Uebersetzung hier mittheilen.

Ich leugne nicht, sagt er, daß die Ansicht sehr verbreitet ist, ungebildete Redner sprächen kräftiger als gebildete. Das kommt aber erstens von jenem falschen Urtheile derjenigen her, welche glauben, was kunstlos gesagt sei, habe größere Kraft:

wie z. B., es sei kräftiger wenn man statt: öffnen einbrechen, statt führen fortreißen sagt. Denn auch der Gladiator, der ohne das Kämpfen zu verstehn sich in den Streit stürzt, und der Ringer, welcher mit der ganzen Schwere seines Körpers auf demjenigen lastet, auf welchen er sich einmal hingestürzt hat, wird von der Menge für den Stärkern gehalten; während dieser sich selbst oft zu Boden stürzt und jenem seine Schläge mit leichter Hand abparirt werden.

Aber es gibt in diesem Punkte Dinge, welche die Ungebildeten von Natur täuschen; denn die Eintheilung, obgleich sie bei der Verhandlung sehr nützlich ist, hat den Schein der Stärke nicht für sich, und das Rohe erscheint größer, als das Polirte, und das Zerstreute ausgedehnter, als das Gesammelte.

Ueberdies ist das Fehlerhafte von dem Rechten nicht weit entlegen; so nimmt man gerne das Wort verläumderisch für freisinnig, verwegen für kühn, Weitschweifigkeit für Fülle. Der Ungebildete schimpft auch öfter und kühner, theils zu seinem eigenen Nachtheile, theils zum Nachtheile seiner Sache. Auch dieses gefällt, denn die Menschen hören sehr gerne das, was sie selbst zu sagen sich scheuen würden.

Ueberdies übertreibt er immer, und es ist nicht zu verwundern, daß ein solcher, welcher das Ueberladene immer sucht, zuweilen einmal etwas Großes findet. Das geschieht aber selten, und die unläugbaren Nachtheile bringt er dabei nicht in Anschlag.

Aus demselben Grunde scheinen ungebildete Redner auch zuweilen eine größere Redefülle zu haben, weil sie Alles sagen, während der gebildete Redner mit Auswahl und mit Umsicht spricht. Dazu kommt, daß sie ihr Thema leicht verlassen. Dadurch vermeiden sie die Langeweile, welche eine gründliche Untersuchung der Sache mit sich führt, und sie streben nach nichts anderem als die Ohren ihrer Zuhörer, gleichviel durch was, zu kitzeln.

Auch die Sentenzen, wornach sie immer haschen, machen bei ihnen mehr Effekt, da alles, was diese in der Rede umgibt, schmutzig und dunkel ist, gleichwie das Licht in der Finsterniß klarer scheint als beim hellen Tage.

Mag man die Ungebildeten also genialere Redner nennen, so lange man will, wenn nur das feststeht, daß ein solches Lob demjenigen, der wahrhaft beredt ist, nicht zur Unehre gereicht.

Allerdings muß man gestehen, daß die Schule etwas

wegnimmt, aber wie die Feile von dem rauhen Körper, wie der Schleifstein von dem stumpfen Messer, wie das Alter vom Weine etwas wegnimmt; was sie aber wegnimmt, das sind Fehler.

Die ungebildeten Redner suchen auch durch ihre Deklamation sich Ruf zu verschaffen. Denn sie schreien immerfort, und brüllen Alles, wie sie es nennen, mit gehobener Hand heraus, rasen, laufen hin und her, keuchen, und werfen den Körper und den Kopf hin und her. Wenn man aber die Hände zusammenschlägt, mit den Füßen stampft, wenn man sich auf die Schenkel, die Brust und die Stirne schlägt, so macht das bei dem gemeinen Haufen ungeheuren Effekt. Der gebildete Redner hingegen wird alles in dem Tone vortragen, welcher der Sache angemessen ist, und was man unabläßlich festhalten muß: er wird bescheiden sein und scheinen wollen.

Einem großen, einem ausgezeichneten Manne kann man sich auf doppelte Weise nähern, indem man seine Tugenden oder seine Eigenthümlichkeiten, Fehler und Schwächen nachahmt. Das Erstere ist schwer und mühsam; darum begnügen sich gemeinere Naturen mit dem Letztern. Das ist es, was der Dichter sehr gut sagt:

Und wie er sich räuspert und wie er spuckt
Das hat er ihm wohl abgeguckt.

Alles bis auf das Aeußerste hinaus zu verfolgen, sagt Lichtenberg, so daß nicht die geringste dunkle Idee zurückbleibt, mit Versuchen, die Mängel daran zu entdecken, sie zu verbessern, oder überhaupt zu dieser Absicht etwas Vollkommeneres anzugeben, ist das einzige Mittel, uns den so genannten gesunden Menschenverstand zu geben, welcher der Hauptzweck unserer Bemühungen sein sollte. Ohne ihn ist keine wahre Tugend, er macht allein den großen Schriftsteller. Scribendi recte sapere est et principium et fons. Man muß nur wollen, war der Grundsatz des Helvetius.

Dante lehrt die Willensfreiheit des Menschen; aber er legt ihm einen doppelten Willen bei, einen absoluten und einen bedingten. Der absolute Wille stimmt nie zum Bösen

bei, sondern die Beistimmmung des Willens zum Bösen ist immer bedingt durch Furcht oder Hoffnung. Der freie Wille gleicht der Flamme. Mag man sie niederhalten, beugen, unterdrücken wollen, sie wird nie ihre Natur verleugnen, sie wird sich nie nach unten wenden, sondern fort und fort, trotz allen Hindernissen, nach oben streben und hinaufschlagen. *) Der Diakonus Laurentius und Mucius Scävola hatten einen freien, absoluten Willen, den der Schmerz des Feuers nicht zu beugen vermochte.

Alle Achtung vor dem ernsten, besonnenen Naturforscher. Aber nicht alle, welche sich mit dem Studium der Natur befassen, sind Naturforscher; viele unter ihnen sind Naturpfuscher und Pfuscherei ist überall verächtlich.

Von Thales bis auf die heutigen Naturphilosophen hat es eine große Anzahl Männer gegeben, welche alle behaupteten, sie hätten das Mysterium magnum der Natur er- und begriffen. Die Natur aber hat blinde Kuh mit ihnen gespielt, und so laut sie auch gerufen haben: ich habe sie gefaßt, so haben sie doch nichts gefaßt — als etwa ihre eigenen oder fremde Nasen.

Die zehn Gebote waren auf zwei steinernen Tafeln geschrieben. Auf der ersten Tafel waren drei Gebote eingezeichnet; sie beziehen sich auf die Liebe Gottes. Auf der andern Tafel waren sieben Gebote eingegraben, sie haben alle sieben die Liebe des Nächsten zum Gegenstande. Liebe Gott — erste Tafel — Liebe deinen Nächsten — zweite Tafel. — Wer diese beiden Gebote erfüllt, der hat das ganze Gesetz erfüllt. — Alle zehn Gebote sind auch in das menschliche Herz geschrieben. — Das Herz aber ist weich und gibt äußern Eindrücken nach. — Darum wurden die Gebote in Stein eingezeichnet und dem Menschen auch von Außen vorgehalten.

Können die begangenen Sünden nach der katholischen Lehre durch gute Werke oder durch nachherige Pflichterfüllung

*) Paradiso IV. 78. 79. 108. vgl. oben S. 181.

wieder eingelöset werden? Auf diese Frage ist mit nein zu antworten. Sie werden um Christi Genugthuung willen erlassen, und sind dann wie vergessen. Von jeder stattgefundenen Bekehrung fängt ein neues Leben — wie nach der Wiedergeburt an. Die sogenannten guten Werke dienen nur, das uns aus der Sünde Anklebende völlig zu tilgen und die neue Geburt zu vollenden.

Man kann gewiß sein, daß ein Mensch ein Talent nicht hat, wenn er es nicht kultiviret. Wer zum Dichter, zum Virtuosen geboren ist, der wird Verse und Musik machen. Aber daraus, daß jemand Musik und Verse macht, folgt nicht, daß er zum Virtuosen oder zum Dichter geboren sei.

Wer Alles lobt ist ein Schmeichler, wer Alles tadelt und geringschätzt ist ein Egoist. Wer lobet was zu loben und tadelt was zu tadeln ist, auf dessen Lob und Tadel mußt du achten.

Antwort der Aphorismen.

Wen wir wohl meinen? —
Alle und Keinen.

Rath der Wölfe.

Erst müssen wir Hirten und Hunde wegbeißen,
Dann können wir sicher die Schaafe zerreißen.

Damenkritik über ein Gebetbuch.

Reizende Sprach' und Moral, o Autor voll süßer Gefühle!
Ach! — es lies't sich so schön, grade als wär's ein Roman.

Sonst und Jetzt.

Sonst galt der strenge Baculus,
Jetzt Liebe Alles leiten muß.
Bonbons gibt man zum Schweigen ein,
Doch soll der Lärm jetzt größer sein.

Fichte.

Fichte, gewaltige Spinn, das Universum entspinnst du
Wie die Spinn' ihr Gespinnst, spinnt aus dem eigenen Ich.

An Hrn. von Schütz.

Herr Schütz, Herr Schütz, ach laß er doch das Schießen sein,
Er schießt ja immer nur in's Blau hinein.

Phantasirende Philosophen.

Ihr Herren fliegt so leicht auf dem Pegasus
Und ach! Vernunft als Reitknecht läuft zu Fuß.

Spekulirende Theologen.

Nicht wahr ihr Herren von der Theologenzunft,
Mehr wissen wollen als man kann, ist
— Unvernunft?

Dieselben.

Sublim seid ihr, das gebe ich zu, doch bitt' ich d'rum,
Laßt uns auch etwas von unser'm Christenthum.

An X.

Deine Philosophie bewundere ich gar sehr,
Ueber deine Moral wundre ich mich weit mehr.

Schnelle Berühmtheit.

Schwägerchen, wie ich mich fühle! Wir fliegen zum Tempel
des Ruhmes!

Vorübergehender.

Wahrlich ein Wunder ist's nicht, wenn man geschmieret
wie du.

Der Philosoph und der Dichter.

Der Philosoph, der wägt und mißt es,
Der Dichter aber spricht: so ist es.

Wissenschaftlicher Zeitgeist.

Die Welt ist pantheistisch,
Der Glaub' ist ohne Hort;
Und alles schreit nun mystisch:
Vernunft werft über Bord!

Der Sturm.

Wir wissen nicht woher er kommt,
Wir wissen nicht wohin er geht;
Drum sehe jeder was ihm frommt,
Und daß nicht falle, wer noch steht.

Die Kommunisten.

O wollt uns doch verschonen
Mit euren Theori'en;
Wollt ihr in Wüsten wohnen,
Man läßt euch gerne ziehn.

Weltklugheit.

Du sagst nicht was du thust
Und thust nicht was du sagst,
Drum nennt die Welt dich klug.
Doch wenn du frei befragst
Den Gott in deiner Brust,
Der nennet es Betrug!

Mahnung.

Laß der Gegenwart Erscheinung
Ruhig dir vorübergaukeln,
Laß den Wechselwind der Meinung
Nie dich hin und wieder schaukeln.
Nichts war je so hoch erhaben,
Tücke hat es untergraben;
Nichts so völlig ungegründet
Dem sich nicht ein Sch— verbündet!

Gute Lehre.

Willst du nicht straucheln, mein Sohn, und sicher zum Ziele gelangen,
Sei genügsam und nie blicke nach oben hinauf.

Wahre und falsche Religion.

Religion, die reinste Blüthe des irdischen Lebens,
Tödtendes Gift wird sie, schwatzender Heuchler, in dir!

Mißverständniß.

Du rufst so laut, du seist ein Christ,
Daß man's zuletzt doch glauben müßte;
Doch nennt die Welt dich Egoist,
Als wenn sie nichts vom Christen wüßte.

Weisung.

Wenn du zum Führer das Irrlicht dir wählst,
Fluche dann nicht, wenn den Weg du verfehlst.

Rom.

Gar nichts fand'st du in Rom als schlechte, verworfene Menschen?
O fatales Geschick, immer nur schlechte Gesellschaft zu seh'n!

Werth der Weisheit an N.

Der Himmel wollte dir nicht Glanz und Ehr'
Und auch nicht Geld und Gut bescheeren;
Doch seine Güte gab unendlich mehr
Die Weisheit dir, — dies zu entbehren.

An die modernen Moralisten.

Parcite ohe! figuli tot morum totque modorum,
Unus honestati mosque modusque sat est.

Die innere Nothwendigkeit.

Der inneren Nothwendigkeit
Du spottest mit Behendigkeit,
Und geißelst ohn' Nothwendigkeit
Die eig'ne Unbeständigkeit.
Verlorst du die Selbstständigkeit
Durch äußere Nothwendigkeit?
Dann büßtest du Verständigkeit
Mit innerer Nothwendigkeit.

(Fortsetzung folgt.)

Kirchenhistorische Aktenstücke.

Se. Heiligkeit, der jetzt regierende Papst Gregor XVI., haben im Jahre 1842 die nachstehenden Breven erlassen, welche erst jetzt zur öffentlichen Kenntniß gekommen sind.

I. Breve an den Bischof von Augsburg.

Venerabili Fratri Petro Episcopo Augustano Augustam Vindelicorum Gregorius P. P. XVI. Venerabilis Frater, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Officium perlibenter accepimus, quod natalitiis solemniis recurrentibus novoque exordiente anno Tuae ad Nos literae detulerunt. Grati autem piis votis, quae pro incolumitate Nostra prosperoque apostolicae Nostrae solicitudinis cursu suscepisti, et Nos vicissim oramus atque obsecramus Dominum, ut Te, Venerabilis Frater, uberioribus cumulet coelestis gratiae donis, quae in traditas quoque curae Tuae oves copiosa descendant. Aequi autem bonique facias, Venerabilis Frater, si, ut Nostro satisfaciamus muneri, hac ipsa familiari Epistola graviter querimur de iis, quae in Tua dioecesi acta sunt, cum nuper acatholica Princeps Serenissima Regina Vidua ab hominibus demigravit. Aequum sane erat, ut Bavariae defunctam Reginam civilibus ejusque dignitatis congruis honoribus prosequerentur; sed Nobis sermo hic est de catholicis ritibus in ejus funere adhibitis, habemusque ob oculos Tuas literas, quas die XIX. Novembris ea de re ad Parochos dederas. Vix autem possumus explicare verbis, quantum concepimus animo dolorem, cum ex earundem lectione cognosceremus jussisse Te, ut publicae illae supplicationes, quae pro omnibus in Christiana et Catholica socie-

tate defunctis *) institutae ab Ecclesia sunt, haberentur istic pro Muliere Principe, quae in haeresi ut manifestissime vixerat, ita et diem obiit supremum. Nec quidquam ad id refert, si potuerit, in extremis vitae momentis occulto Dei miserentis beneficio illuminari ad poenitentiam. Etenim secretiora haec divinae gratiae mysteria ad exterius ecclesiasticae potestatis judicium minime pertinent atque hinc veteri juxta **) ac nova ***) Ecclesiae disciplina interdictum est, ne homines in externa notoriaque haeresum professione defuncti catholicis ritibus honorentur. Atqui satis Tibi non fuit, catholicos ritus hac occasione praescribere, sed jussisti etiam, ut in funebri defunctae laudatione sacer orator eam commendaret speciatim piis fidelium precibus, ac vetuisti, ne quidquam porro adjiceret ad differentiam inter illud funus et catholicorum funera explicandam. Immo in Tuarum literarum exordio non es veritus de illius morte ita loqui, ut ipsam a Deo advocatam diceres ex hoc saeculo in vitam aeternam. Non videmus equidem, quomodo id a Te fidenter adeo, nulla adjuncta declaratione, affirmatum componi possit cum catholico Dogmate de necessitate verae catholicae fidei; cum eo inquimus Dogmate, quod inter praecipuos articulos in Formulas professionis Fidei relatum est †). Nos quoque in Encyclica Epistola ad Bavariae Antistites

---

*) Ex Augustino lib. de cura pro mortuis cap. 4 seu num. 6. (Tom. VI. Edit. Maurin.)

**) V. Gregor III in cap. 3 Epist. I ad Bonifacium Germanonorum Apostolum (apud Gratianum Can. pro obeuntibus 21 C. XIII q. 2); accuratius autem apud Hartzheim concilior. German. (Tom. I. p 39) cap. sicut 8 de haereticis ex concil. Lateran. III. Alexandr. IV. cap. 2 eodem tit. in sexto.

***) Martinus V. cum Concilio Constantiensi in Constit. In cuncta (22 febr 1418) Vers. etsi tales (Tom. V Concilior. German. pag. 82) Synodus Augustana anni 1567. Par. 3. cap. 15 (Tom. VII Concil. Germ. pag. 195). Concilium Salisburg. an. 1569. Constit. 51 cap. 9. (Ibidem pag. 358. Rituale Romanum Tit. de exequiis.)

†) V. professionem fidei, qua Latinae Ecclesiae utuntur, nec non eam, qua utuntur Graeci catholici ex formula praescripta a Gregorio XIII (Constitut. Sanctissimus, 51 Bullarii Rom. nov. edit. Tom. IV. par. 3. pag. 312), eam denique, qua utuntur alii catholici Orientales ex constit. Urbani VIII (apud Benedict. XIV Constit. Nuper, 79 Bullar. ejus Pontif. Tomi 1.)

tuendum commendavimus *) tanquam antidotum contra grassantem indifferentismi pestem hoc praesertim tempore necessarium. Haec non ideo scribimus, Venerabilis Frater, quasi eandem Ecclesiae doctrinam ignorari a Te vel minime suspicemur; sed Episcopum, ut probe nosti, ea semper et loqui et jubere et agere opus est, quae gregi suo in aedificationem futura sint, non in destructionem. Plane autem non dubitamus, quin hac adhortatione Nostra excitatus scandalum, quod Fidelibus ex Tua Epistola et funere illo obvenit, idoneis deinde occasionibus, prout res tulerit et prudentia suggesserit, reparare adnitaris, Tuasque Fideles oves pro loco ac tempore opportunis modis praemunire non negligas adversus inanem fallaciam magistrorum auribus prurientium, qui hominem a vera fide et unitate catholica alienum ad aeternam vitam, etsi ita obierit, pervenire posse comminiscuntur. Hunc in finem atque ad pericula similium funerum deinceps avertenda erit quoque Tui muneris, ut Nostram hanc Epistolam caute deponas in Tabellario Tuo Episcopali atque ibidem asservandam cures in memoriam posteritatis. Praestolamur ex animo occasionem aliquam, ut Te, Venerabilis Frater, jucundioribus literis alloquamur. Interim cave, ne dubites de Nostra in Te ardentissima caritate, cujus immo non aliud nunc praebere potuimus luculentius documentum, quam ut Nostra de facto illo Tuo significata sententia hortaremur Te ad pastorale munus in salutem Tuam gregisque Tui majore in dies cautione ac sedulitate gerendum. Denique Nostrae ejusdem in Te benevolentiae pignus adjungimus Apostolicam Benedictionem, quam ex intimo corde depromtam et cum verae omnis prosperitatis voto conjunctam Tibi ipsi, Venerabilis Frater, et omnibus quibus praees clericis laicisque fidelibus peramanter impertimur. Datum Romae apud S. Petrum Die XIII februarii A. 1842, Pontif. Nostri anno XII.

II. Breve an den Propst Rupert zu Scheyern.

Dilecto Filio Religioso Viro Ruperto Leiss, praesidi Monachorum Schyriensium, Ord. S. Benedicti Schyram in Monacensi Dioecesi, Gregorius P. P. XVI. Dilecte

---

*) Haec epistola ad Archiepisc. et Episc. Regni Bavariae data est 27 maj. 1832.

Fili, Religiose Vir, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Literas accepimus, quibus, Dilecte Fili, certiores Nos facis in coenobio isto Regia dudum pietate instaurato servari fideliter, quoad fieri potest, constitutiones Congregationis Benedictino-Bavaricae approbatas ab Innocentio XI. glor. mem., Decessore Nostro, inde ab anno Domini MDCLXXXVI, atque hinc a Nobis supplex exposcis, ut illas iterum confirmare velimus. Significas insuper, carissimum in Christo Filium Nostrum, Bavariae Regem, in restituendo Vobis coenebio eam apposuisse conditionem, ut Monachi in sua ecclesia funus celebrare tenerentur pro rege ipso, cum morietur, et in anniversariis porro diebus in perpetuum, itemque pro Regina Conjuge ac pro futuris deinde seu Regibus seu Reginis, tum in cujusque obitu, tum in diebus anniversariis, qui usque ad subsequentis mortem intercedent. Addis autem, Te quidem, Dilecte Fili, jam tum praesensisse difficultatem ex eo facile obventuram, quod Serenissima Regis uxor a catholicis sacris aliena est, sed nihilominus ex cujusdam prudentis, ut putabas, viri consilio induxisse animum, ut conditionem illam acciperes ea mente, ut si deinceps eadem Regina extra communionem catholicam moriatur, sacrificium missae in ipsius funere et anniversariis diebus offeratur pro Regia catholica Familia universim. Verum cum nuper in morte acatholicae item mulieris Serenissimae Reginae viduae non leves circa ejus funus toto regno dissensiones exstiterint, Tuum esse duxisti, referre ad Nos de conditione illa ac de ratione a Te Monachisque Tuis eo in casu tenenda sententiam Nostram exposcere. Nos igitur sanctissimis insistentes Ecclesiae Regulis respondemus, intentionem illam offerendi Divinum sacrificium seu alias preces pro defunctis e catholica Regia Familia universim haudquaquam satis esse ad cohonestandam publici funeris causam, quod pro acatholica persona nominatim postulatum est, et in ejus obitu aut annua die celebratur; atque hinc Nos ipsi, etsi Te, Dilecte Fili, Tuosque Monachos paterna caritate prosequamur, ea tamen quae ad coenobium istud ejusque res pertinent, non antea probaturi et confirmaturi erimus, quam conditio illa incaute a Vobis suscepta ad sola catholicorum Principum funera restringatur. Nec enim permittere possumus, ut ullo modo fraus fiat prohibitioni illi, quae in catholica ipsa Doctrina innititur, de sacro funere pro defunctis acatholicis non

celebrando. Age igitur, Dilecte Fili, impende Tuam omnem industriam atque operam quo Serenissimus Rex pro pietate sua id omnino annuat; ac subinde Nos paratissimos invenies, ut quantum cum Domino poterimus auctoritate Nostra apostolica Vobis rebusque Vestris faveamus. Interea si ante rem cum sua Majestate compositam contingat, quod Deus avertat, Reginam Serenissimam extra veram catholicam fidem supremum diem obire, multa Tibi Monachisque Tuis firmitate animi prudentiaque opus est, ut Vos quidem gravissimum illud Ecclesiae Sanctae interdictum minime violetis et pius Rex intelligat haudquaquam fieri posse, ut salvis Religionis officiis eidem ea in re morem geratis. Ceterum perge, ut certe facis, Dilecte Fili, attendere cum Dei gratia Tibi et Monachis Tuis, quo vigeat in coenobio isto floreatque in dies magis Religionis studium, sanctitas morum, disciplinae custodia. Ita Deo semper placebitis, cui Vos probastis et exemplo laboribusque Vestris bene istic de re catholica merebimini ac majorem Vobis conciliabitis a Rege clementissimo benevolentiam, denique reviviscentis in Bavaria Benedictini Instituti nomen apud catholicum populum amplificabitis et qui etiam ex adverso sunt, verebuntur nihil habentes malum dicere de Vobis. Nos autem non praetermittimus Patri misericordiarum per Jesum Christum unigenitum Suum humillime supplicare, ut fausta Vobis et salutaria cuncta largiatur. Ac superni hujus praesidii auspicem Nostraeque testem studiosissimae voluntatis Apostolicam Benedictionem Tibi, Dilecte Fili, Religiose Vir, Monachisque sodalibus intimo cordis affectu impertimur. Datum Romae apud S. Mariam Majorem die 9. Julii anni 1842, Pontificatus Nostri anno duodecimo.

Mit diesen päpstlichen Breven hängt zusammen nachstehendes Circular.

III. Circular an den gesammten Kuratklerus des Bisthums Würzburg.

Verhalten bei Beerdigung von Protestanten betreffend.

Verschiedene Anstände, welche sich in neuerer Zeit in mehreren Pfarreien in Bezug auf Beerdigungen von Protestanten ergeben haben, veranlassen uns, um allenthalben ein gleich-

förmiges Verfahren in unserer Diözese herbeizuführen, zu folgenden Bestimmungen: 1) Stirbt ein Protestant in einer Pfarrei, aus welcher die darin wohnenden oder sich aufhaltenden Protestanten förmlich aus- und in eine protest. Pfarrei eingepfarrt sind, so hat der kathol. Pfarrer die Beerdigung und alle darauf bezüglichen Akte lediglich dem einschlägigen protest. Prediger zu überlassen. 2) Geht aber ein Protestant in einer Pfarrei mit Tode ab, aus welcher die darin wohnenden Protestanten nicht ausgepfarrt sind, und es wird dem Pfarrer der Wunsch zu erkennen gegeben, daß der Verstorbene in einer benachbarten protest. Pfarrei beerdigt werde, so hat der kathol. Pfarrer diesem Wunsche nicht hinderlich zu sein, sich jedoch aller Theilnahme an dem Begräbnißakte und der Gegenwart bei demselben zu enthalten. Jedoch hat in einem solchen Falle die Eintragung in das Sterberegister durch den kathol. Pfarrer mit der geeigneten Bemerkung, daß die Beerdigung durch den protest. Prediger, und wo sie stattgefunden habe, zu geschehen. Wird aber in dem angeführten Falle ein Wunsch, wie er oben angegeben ist, dem kathol. Pfarrer nicht ausgedrückt, so hat dieser in Talar mit Mantel die Leiche zum Grabe zu begleiten, und der Beerdigung als Zeuge beizuwohnen, dabei jedoch weder einen kirchl. Ritus, noch ein Gebet — auch nicht pro omnibus fidelibus defunctis — zu verrichten, sondern nach geschehener Einsenkung der Leiche sich wieder stillschweigend zu entfernen. Glockengeläute findet bei solchen Beerdigungen nur da statt, wo entweder ein Simultaneum oder bestehende besondere Verträge den Protestanten ein Recht auf den Mitgebrauch der Glocken einräumen. Durch diese Bestimmung wird zugleich die Instruktion vom 26. März 1825, in soweit sie damit im Widerspruch steht, ausdrücklich aufgehoben. 3) Das hochheilige Meßopfer, welches, so wie jedes öffentliche Gebet, nach den bestimmten Aussprüchen von Konzilien und Päpsten nur für solche Verstorbene von der Kirche dargebracht werden kann, welche in der Gemeinschaft der Kirche gelebt haben, kann eben deswegen auch für solche, die bis zu ihrem Tode offenkundig in dieser Gemeinschaft nicht lebten, nicht dargebracht werden. Wenn es daher auch sein mag, daß ein Protestant im unverschuldeten Irrthum sich vielleicht befunden habe, ja, wenn es sogar sein mag, daß ein solcher selbst bei verschuldetem Irrthum durch einen besondern Gnadenakt der göttlichen Barmherzigkeit noch in den letzten Augenblicken vor seinem Tode zur Buße und Bekehrung vielleicht erleuchtet werde, so gehört doch ein Urtheil hierüber

nicht vor den äußern Richterstuhl der Kirche, sondern es fällt nur dem anheim, der allein Herzen und Nieren durchforscht und auch das Verborgenste schaut. Der kathol. Seelsorger hat daher, um nicht gegen das Dogma von der allein seligmachenden Kirche anzustoßen, und den Indifferentismus nicht zu begünstigen, falls an ihn das Ansinnen gestellt werden sollte, für einen verstorbenen Protestanten einen feierlichen Seelengottesdienst oder statt dessen eine Stillmesse abzuhalten, solches Ansinnen zurückzuweisen, und er darf einem solchen Ansinnen auch nicht etwa dadurch zu entsprechen suchen, daß er für die kathol. Anverwandten des verstorbenen Protestanten, oder pro omnibus fidelibus defunctis applizirt, wenn dabei doch immerhin noch ein Schein bliebe, als wäre die Applikation für den verst. Protestanten geschehen, wodurch dem christgläubigen Volke ein offenbares Aergerniß gegeben würde. Indem wir sämmtliche Kuratpriester zur genauesten Beobachtung dieser, auf die Lehre und kanon. Vorschriften unserer h. Kirche, so wie auf die neuesten päpstl. Erlasse gegründeten Bestimmungen hiermit anweisen, fordern wir sie zugleich auf, in allen vorkommenden Fällen, in welchen ihnen noch irgend ein Zweifel bleibt, sich unverweilt anher zu wenden und Verhaltungsmaaßregeln sich zu erbitten. Würzburg, 5. Jan. 1844. Bischöfliches Ordinariat.

Pförtner, Generalvikar. Müller, Sekretär.

Rundschreiben des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Coadjutors von Köln an die Landdechanten die Errichtung der Knaben-Seminare betreffend.

„Hochwürdiger Herr Landdechant.

Eure Hochwürden ist ohne Zweifel die jedem Freunde unsrer h. Kirche beunruhigende Wahrnehmung nicht entgangen, daß die Anzahl der alljährlich dem Diözesanklerus zuwachsenden Geistlichen seit einiger Zeit mit jener durch Tod oder Altersschwäche Abgehenden nicht mehr im Einklange steht, und daß dadurch ein Mangel an Priestern eingetreten ist, welcher um so größere Besorgnisse erwecken muß, als er mit jedem Jahre zu steigen droht. Bereits stehen über hundert Kuratstellen, deren Besetzung mehr oder weniger erwünschlich wäre, seit längerer Zeit schon erledigt, und mit jedem Tage mehren sich die Fälle, daß kränkliche oder altersschwache Pfarrer Uns angehen, ihnen einen Geistlichen in ihrer meistens mühevollen und ausgedehnten Pfarrwirksamkeit beizugeben, während Wir

Uns, zu Unserm Schmerze, aus Mangel an Priestern, außer Stande sehen, dem so gerechten Verlangen, wie Wir so gern wünschten, zu entsprechen. Auch jetzt liegen Uns wieder mehrfache solche Gesuche wohlverdienter Herren Pfarrer vor, welche, nachdem ihre Kraft unter der im Weinberge des Herrn lange getragenen Last des Tages zu ermatten anfängt, eine jüngere Beihilfe zu fordern so sehr berechtigt sind; und Wir müssen mit Wehmuth die Unmöglichkeit beklagen, ihrem Gesuche zu willfahren, weil Wir zur Zeit leider nur sechszehn Alumnen haben, denen Wir demnächst die h. Priesterweihe ertheilen und sie in die Seelsorge aussenden können. Was ist aber diese geringe Anzahl gegen Jene, die Noth thut! Und auch die nächste Zukunft läßt keinen größeren Zuwachs hoffen, indem sich in den nachfolgenden Cursen der Theologie-Studirenden bei Weitem nicht jene Anzahl findet, welche auch nur den gewöhnlichen Abgang von Priestern wieder zu ersetzen hinreichend wäre. Es drängt sich sogar die betrübende nicht sehr ferne Aussicht auf, daß in wenigen Jahren ein nicht unbeträchtlicher Theil der Kaplaneien und Rektorate, ja sogar auch der weniger wichtigen Pfarreien könnte unbesetzt bleiben müssen, weil es an nachwachsenden Geistlichen zu ihrer Besorgung fehlen dürfte. Groß ist bereits die Ernte und sie wächst mit jedem Tage; dagegen hat sich aber die Zahl der Schnitter gemindert, und dieses Mißverhältniß steigert Unsere Besorgniß, wenn Wir die hohe Wahrscheinlichkeit ins Auge fassen, daß auch die folgenden Jahre, wie das letztvergangene, welches in dem Wechsel des abgehenden und zuwachsenden Diözesanklerus mit einem Verluste von achtzehn Geistlichen abschloß, eine gleiche Verminderung bringen werden.

Dieses Mißverhältniß muß Unsere ganze oberhirtliche Sorge in Anspruch nehmen, und Wir sind von dem lebhaftesten Wunsche durchdrungen, demselben dadurch zu begegnen, daß Wir aus allen Kräften dahin trachten, dem Diözesanklerus den erforderlichen Nachwuchs junger Priester ausreichend zu sichern. Zwar mangelt es in der Kölner Erzdiözese, in welcher — Wir sagen es mit freudigem, von Dank gegen Gott erfülltem Herzen — unsre h. Religion und Kirche lebensvoll und thatkräftig blüht und gedeiht, keineswegs an frommen Knaben, welche, von Gott mit Talent begabt, auch die Neigung haben, sich dem Dienste des Altares zu widmen; allein es fehlt ihnen die Gelegenheit, sich zu diesem Dienste auszubilden. Wie Manche würden durch Wissenschaft und Wandel eine Zierde des Tempels werden; aber es bleibt ihnen das Heiligthum

verschlossen, weil sie die Mittel nicht besitzen, sich zum Eintritte in dasselbe vorzubereiten. Ihnen den Weg dahin anzubahnen und sie mit helfender Hand dem Altar entgegen zu führen, wäre daher ein wahres Gotteswerk, welches die warme Theilnahme jedes Freundes der Religion und Kirche anzuregen gewiß geeignet ist. Dazu bedarf es jedoch besonderer Anstrengungen; denn nur ein außergewöhnliches Mittel vermag es, dem außergewöhnlichen Bedürfnisse zu steuern. Ein solches Mittel aber findet sich, bei der besondern Lage der Dinge, nur in der Errichtung eines Seminarium puerorum, oder eines Convictes für Heranbildung junger talentvoller Knaben zum geistlichen Stande, nach Art und Weise, wie solche Anstalten bereits auch in andern nahen und entfernten deutschen Diözesen gegründet sind und schon erfreuliche Früchte tragen. Es gilt demnach die Aufgabe, auch in der Erzdiözese Köln ein solches Convict zu errichten, in welchem junge talentvolle Knaben, welche Neigung und Beruf zum Priesterstande haben, denen aber die eignen Mittel, zu demselben zu gelangen, abgehen, nach Maßgabe dieser Mittel, entweder theilweise, oder auch ganz unentgeltlich aufgenommen, in ihren Studien geleitet und gefördert und in ihrer Führung überwacht und angeregt, und so durch sittlich-fromme Erziehung und gründlich wissenschaftliche Ausbildung zum Besuche der Hochschule und zum spätern Eintritte in das Klerikal-Seminar vorbereitet werden.

Von dem reichen Segen, welchen eine solche Anstalt für die Religion und Kirche zu bringen im Stande ist, aus eigener früherer Erfahrung fest überzeugt, wünschen Wir lebhaft, in der Erzdiözese Köln ebenfalls ein Seminarium puerorum, oder, je nach den Umständen, auch zwei solcher Institute ins Leben zu rufen. Vorderhand jedoch fehlt es noch an Allem, was dazu erforderlich ist; denn es muß nicht bloß vorerst ein geeignetes Lokal zur Aufnahme der Zöglinge gewonnen und dasselbe angemessen eingerichtet, sondern es müssen auch außerdem noch die jährlichen Summen zur Bestreitung des Haushaltes aufgebracht werden. Zu allem dem stehen aber keine Fonds zu Gebote, und es erwartet darum die neue Anstalt ihr Daseyn und ihre künftige Fortdauer einzig nur von den freiwilligen Beiträgen christlichmilder Wohlthätigkeit. Freilich werden dazu große Mittel erfordert; allein so schwierig auch deren Beibringung bei dem ersten Anblicke sich darstellt, so möchte sie doch den vereinten Anstrengungen Aller, die es mit der katholischen Religion und Kirche wohl meinen, nicht unerschwinglich

sein. Wenn die Hochwürdigen Mitglieder des Metropolitan-Domkapitels und des Kollegiatstiftes Aachen, den Oberhirten an der Spitze, mit den Hochwürdigen Mitgliedern des gesammten Diözesanklerus sich vereinen und Letztere hinwieder das gläubige katholische Volk der Erzdiözese anregen und ermuntern, und so Alle, nach Maßgabe der Kräfte, ihre Gaben in mildthätiger Hilfe beitragen, dann muß und wird das Gotteswerk gelingen. Gewiß bedürfen wir zu demselben viel; aber wir wissen auch: die begeisterte katholische Frömmigkeit vermag viel. — Welche segensreiche Werke hat nicht diese Frömmigkeit in allen Jahrhunderten der Kirche gegründet! Und wie sie in den vergangenen Tagen thatkräftig wirkte, so kann sie es noch. Noch ist die christliche Liebe mächtig und der werkthätige Glaube wirkt auch heute noch Wunder. Wir bauen auf diesen Glauben und wenden Uns an diese Liebe; und darum ist auch Unsere Hoffnung groß, im Aufblicke zum Beistande Gottes.

Um nun das Werk anzubahnen, ersuchen Wir Sie, Hochwürdiger Herr Dechant, die Hochwürdigen Herren Geistlichen ihres Dekanats bei der demnächst bevorstehenden Dekanats-Versammlung, unter Mittheilung des Gegenwärtigen, von Unserm Vorhaben in Kenntniß zu setzen und sie um Unterstützung des Planes durch beliebige Beiträge in Unserem Namen anzugehen. Zugleich bemerken Wir, daß es sich um zweierlei Beiträge handelt, um solche nämlich, welche, nur einmal gegeben, zur Beschaffung und Einrichtung des Lokales bestimmt und sobald der definitive Beschluß der Errichtung des Convictes von Uns festgestellt und dem Diözesanklerus mitgetheilt ist, ein für Allemal einzuzahlen sind, und sodann um solche, welche in alljährlichen Quoten zur Bestreitung des Haushaltes und sonstiger Bedürfnisse der Anstalt beigesteuert und von dem Zeitpunkte jener definitiven Beschlußnahme an in beliebigen vierteljährigen, oder auch halbjährigen Raten an die Herrn Landdechanten zur Weiterbeförderung an den Erzbischöflichen Stuhl abgetragen werden. Letztere sollen einstweilen in der Art ständig sein, daß die Verpflichtung ihrer Einzahlung für die Dauer von fünf Jahren übernommen und durch schriftliche Erklärung der Beitragenden festgestellt wird. Zur Verdeutlichung fügen Wir Eurer Hochwürden ein Formular einer solchen Erklärung hier bei, damit Sie dasselbe allen Herren Geistlichen Ihres Dekanates mittheilen und sie ersuchen mögen, Ihnen ihre darnach formulirte Erklärung hinsichtlich der einmaligen und ständigen Beiträge, welche sie zu leisten

gedenken, zuzustellen. Diese Erklärungen aber werden Sie sodann, nachdem Sie die darin angegebenen Beiträge in eine zu Ihrem späteren Gebrauche dienende Liste verzeichnet haben, an Uns übersenden; wobei Wir zur Förderung des Geschäftes sehr wünschen, daß Uns alle Erklärungen bis zum letzten Mai vorliegen. Sobald Wir im Stande sein werden, den Erfolg zu überblicken, werden Wir dann die ferneren zur Ausführung dieser Angelegenheit noch nöthigen Schritte machen und unter Zuziehung einer Kommission das Nähere feststellen. Auch wird alsdann, nach Ergebniß, ein eigener Hirtenbrief an die Gläubigen der Erzdiözese, als Aufruf, sich an dem Werke zu betheiligen, nachfolgen; die gegenwärtige Mittheilung ist daher vorerst nur auf die Geistlichkeit zu beschränken.

Es ist wohl überflüssig, noch etwas hinzuzusetzen, um Ihnen, Hochwürdiger Herr Dechant, und allen Hochwürdigen Geistlichen Ihres Dekanates diese Angelegenheit eindringlich zu empfehlen, da die Sache so laut für sich selber spricht. Die Errichtung eines Knabenconvictes ist eine der höheren Lebensfragen für unsere Erzdiözese in dieser tiefbewegten Zeit, und sie greift entscheidend in ihre Zukunft ein. Die h. Kirche verlangt mehr Arbeiter für den Weinberg des Herrn, und das Convict wird sie der Kirche gewinnen; denn dasselbe wird die erste Pflanzschule werden, welcher die talentvollen und frommen zum Priesterstande Beruf fühlenden Jünglinge in Wissenschaft und Gottesfurcht ausbildet und erzieht, sie vor Müßiggang, frivoler Genußsucht und früher Verführung bewahrt, und sie, an Leib und Seele unverdorben und an Geist und Gemüth wohlausgerüstet, dem heiligen Dienste zuführt. — Schon einmal ist es Uns in Unserm früheren Bisthum Speyer gelungen, mit Gottes Beistand und unter der begeisterten Mitwirkung des dortigen Klerus und Volkes, ein Seminarium puerorum für jene Diözese zu errichten, welches Wir bei Unserm Uebertritte nach Köln in steigendem Aufblühen zurückgelassen haben. Wir hegen daher das frohe Vertrauen, daß auch dieses Mal Gottes Segen Uns nicht fehlen, und der für Gottes Ehre und das Wohl der Kirche so warm fühlende und aufopferungsfähige Klerus der Erzdiözese zu dem gottgefälligen Unternehmen mit gleich begeisterter Mitwirkung Herz und Hand bieten werde. Darum also Herz und Hand ans Werk! — Wir wollen gemeinsam gründen, beitragen und sorgen — der Herr wird das Gedeihen geben.

Empfangen Sie, Hochwürdiger Herr Dechant, mit allen Hochwürdigen Geistlichen Ihres Dekanates Unsern oberhirtlichen Segen.

Köln am Osterdienstage — 25. März — 1845.

Der Erzbischof von Ikonium, Coadjutor und Apostolische Administrator des Erzbisthums Köln.

Der Kampf des französischen Klerus mit der Universität.

(Schluß.)

Während in Preußen und wohl in den meisten deutschen Staaten der Gesichtspunkt der formellen Bildung der gleichmäßigen Ausbildung aller Anlagen und der Befähigung zur verständigen Aufnahme und Verarbeitung jeder speciellen Fachwissenschaft sich fast allgemeiner Anerkennung erfreut: so ist derselbe hier nur theilweise und dunkel oder gar nicht begriffen, und das Jagen nach positiven Kenntnissen und materiellem Wissen schon in den untersten Klassen an der Tagesordnung. Der jetzige Minister läßt zwar in einigen Aeußerungen in seinem schon erwähnten Bericht an den König jene andere Ansicht durchblicken. Nachdem er nämlich bemerkt, wie die neue Universität in ihrem Studienplan die Traditionen von Port Royal und der alten Pariser Universität wieder aufgenommen, fügt er hinzu: „Allein neben dem vorherrschenden Studium der alten Sprachen, welches so besonders geeignet ist, den Geist zu üben und zu reifen, haben wir den Geschichtsunterricht weiter ausgedehnt und für die Mathematik mehrere theils vorbereitende, theils höhere Curse gestiftet...... Aus dieser Verbindung der gesündesten Tradition und neuerer Erfahrung ist ein Studienplan hervorgegangen, welcher am Geeignetsten erscheint, um eine allgemeine Vorbildung für alle gelehrten Carrieren zu geben und Geist und Herz zu bilden. Von diesem Gesichtspunkte aus hat man dem Studium der Litteratur in ihrer reinsten und strengsten Form in dem letzten Programm eine so bedeutende Stelle eingeräumt, obwohl die Collegien so organisirt sind, daß sie alle Arten specieller Kenntnisse darbieten, welche am Besten zu gewissen öffentlichen Aemtern vorbereiten, für welche die vollständige Erziehung nicht erforderlich ist.

Allein nicht so die Gegenstände des Unterrichts sind es,

woraus man den vorherrschenden Gesichtspunkt entnehmen kann, als vielmehr die Art und Weise, wie diese Gegenstände behandelt werden. Wenn es freilich schon hinreichte, daß viel Latein und nur Latein getrieben würde, um daran das geeignetste Mittel zu besitzen, „den Geist zu üben und zu reifen:“ dann müßten es die französischen Collegien an gründlicher formeller Bildung allen Schulen der Welt zuvorthun; denn in solcher Quantität hat kein Gymnasium, keine lateinische Schule Latein und Griechisch je getrieben, und diejenigen, welche bei uns schon über die 9 bis 12 wöchentlichen Stunden Latein und Griechisch als etwas Ueberschwengliches klagen, was würden sie erst sagen, wenn sie hier von 10 Stunden täglicher Arbeit schon in den untersten Klassen (7^me^ und 8^me^) wenigstens 8½ oder 9 Stunden täglich auf jene Gegenstände verwendet sähen? Und doch trotz aller dieser Bevorzugung und thatsächlichen, wenn auch nicht durchaus legal ausschließlichen Werthschätzung der klassischen Studien glauben wir behaupten zu müssen, daß dieselben den vom Minister gerühmten, den von den deutschen Humanisten vorangestellten Vortheil nicht bringen, weil die Art und Weise, wie man sie treibt, dazu wenig geeignet ist. Statt nämlich in ruhigem, allmähligem Fortschritt die Formen und Regeln der Grammatik einzuschärfen und eine besonnene, verständige Anwendung derselben nach und nach reifen zu lassen, wird, wie wir schon oben bemerkten, in der untersten sogenannten Elementarklasse schon der ganze Bereich der lateinischen Grammatik mit der Methode, d. i. zum Theil selbst syntaxis ornata auswendig gelernt. Das Lehrbuch selbst, welches bis jetzt fast unbeschränkt in allen Collegien herrscht und nur hier und da schon von dem rationellen Burnouf verdrängt werden konnte, die Grammaire de l'Homond, eignet sich zu einem solchen geistlosen Verfahren ganz vorzüglich, da sie aus der Syntax großen Theils nur eine Reihenfolge geschickter Kunstgriffe zur Uebertragung französischer Phrasen macht. Es wird nicht da etwa von den lateinischen Formen ausgegangen, um sie von einer Grundbedeutung aus nach ihren verschiedenen Anwendungen zu entwickeln, sondern je nach dem Bedürfnisse der französischen Wendungen und Redensarten werden in meist ganz ungeordneter Folge die entsprechenden lateinischen Wendungen und Regeln angegeben. Freilich wird man hiergegen einwenden, daß Knaben von 10 Jahren zur Fassung einer rationellen Herleitung aus einer Grundregel nicht fähig sind; aber das soll ja eben das nur nicht zu übereilende Studium der alten

Sprachen bewirken, daß sie dessen fähig werden. Sind sie es nicht, so ist es absurd, sie mit der höhern Syntax zu vereinigen. Und man sage nicht, es sei dies Studium in den untern Klassen nur ein vorläufiges; denn weit entfernt, es als solches zu betrachten, setzt man es später als einen vollständigen Cursus der Gramatik voraus und kommt auf einen solchen höchstens wiederholend in den nächst höheren Klassen zurück; in den eigentlich für gründliches grammatisches Studium geeigneten Jahren dagegen, in Quatrième, Troisième und Seconde macht man sich mit jener untergeordneten Disciplin nichts mehr zu schaffen; da werden die Humanités getrieben. Nun aber, wird man fragen, wie können bei solchem Treiben denn irgend welche befriedigende, auch nur scheinbar glückliche Resultate zum Vorschein kommen? Darauf antworten wir zunächst, daß die Resultate bei Einzelnen eben so höchst glänzend (nicht mit gediegen zu verwechseln), wie in der großen Masse der Schüler null und nichtig sind. Wir sagten, daß die Grammatik in der untersten Klasse der Ausdehnung nach gleich vollständig behandelt wird; was am Verständnisse derselben abgeht, wird durch unendlich vieles wörtliche Auswendiglernen lateinischer Sätze und ganzer Stücke zum Theil ersetzt. Kein Satz nämlich wird in der Schule oder zu Hause übersetzt, den die Schüler dann nicht auswendig lernen müßten; dadurch bekommen denn Einzelne, die fleißig sind und ein vortreffliches Gedächtniß haben, ein ganzes Arsenal lateinischer Phrasen und Wendungen in den Kopf, aus denen sie für die meisten ihnen vorgelegten Fälle eine analoge mit geringerer Mühe herausfinden, als die Rücksicht auf eine grammatische Regel sie kosten würde. Die Lehrer nennen das: „avoir la tête garnie de locutions élégantes.“ Wir wollen nicht behaupten, daß bei den Besten blos Routine und Gedächtniß es seien, welche so das Richtige treffen lassen, sondean bei einzelnen vorzüglich Begabten, die überdies vom 7ten oder 8ten Jahre an sich täglich 6 bis 9 Stunden mit Latein beschäftigt haben, mag in manchen Fällen ein verständiger Hauslehrer, ohne welchen kein Knabe fortkommt, auch die Lücken des unverständigen grammatischen Unterrichts mit mehr oder weniger Gluck auszufüllen suchen; immer aber bleibt es gewiß, daß wenn gewisse Schüler der Sixième mit einer Eleganz ins Latein übersetzen, wie bei uns die meisten Secundaner es nicht vermögen (mitten darin freilich dann und wann mit groben Fehlern), dieses Resultat, wie brillant es sein möge, vielmehr der Gedächtnißübung und einer Art unbewußt angelernten Tactes als

der Verstandesbildung zuzuschreiben ist. Dies erhellt ja auch daraus zur Genüge, daß von allen diesen ausgezeichneten Latinisten Keiner, sobald er der Schule entronnen, noch Freude und Genuß an den Autoren und ihrer Behandlung findet, so daß Frankreich trotz der so bevorzugten klassischen Studien keine Philologen besitzt, daher Firmin Didot z. B. und andere bedeutende Buchhändler, sobald sie eine kritische Ausgabe veranstalten wollen, Deutsche heranziehen. So kann denn hinter dem brillanten Lateinschreiben keine recht gründliche Kenntniß des Alterthums vorhanden sein. Nun aber kann ein solches Ziel nur von sehr wenigen von der Natur reich ausgestatteten und von Anfang an unter vorzüglich sorgsamer häuslicher Leitung stehenden Schülern erreicht werden, wogegen die immense Majorität der Schüler nicht einmal den problematischen Vortheil eines solchen Glanzes für den Verlust der allmähligen gediegenen Bildung eintauscht. Wir haben schon erwähnt, wie das Interesse der Lehrer allein dies ist, nur mehrere glänzende Exemplare von Schülern aufweisen zu können, ohne daß ihnen an den Fortschritten der größeren Menge der Schüler Etwas liegt. Indem nun die Meisten von der Grammatik, wie sie getrieben wird, Nichts begreifend durch die Unmöglichkeit mit jenen 5 bis 6 Ausgezeichneten zu wetteifern entmuthigt werden, legen sie sich auf die faule Seite; da die Professoren überdies den Unterricht nicht der durchschnittlichen Fähigkeit der Klasse anpassen, so sind jene genöthigt, die Arbeiten flüchtig und ohne Verstand anzufertigen, und haben am Ende des Jahres statt der Ausbildung ihrer Kräfte nur die Gewöhnung an nachlässiges Arbeiten und Unlust gegen das Studium davon getragen.

So glauben wir zu der Behauptung berechtigt zu sein, daß die Art und Weise, wie die classischen Studien auf den hiesigen Schulen gehandhabt werden, dem vom Minister bezeichneten richtigen Zwecke nicht dienen kann, weder in den Bevorzugten, welche Siege und gefährliche Triumphe feiern, noch in der ungleich größeren Masse der Vernachlässigten, welche unmuthig und in Leichtsinn versunken ohne Kenntnisse in der höchsten Klasse ankommen. Denn zu allen den erwähnten Uebelständen kommt als Ergänzung noch der hinzu, daß jeder Schüler nach dem Belieben seiner Eltern ohne Controlle der Professoren und ohne Garantie der Reife in eine höhere Klasse übergehen kann. Es ist hergebracht, daß Jeder nach einem Jahre des Aufenthalts in einer Klasse in die höhere geht, wenn nicht seine Eltern besonders verlangen, daß

er noch einen Cursus bleibe, was man daher auch doubler la classe nennt. Es geschiebt sogar nicht selten, daß ein Eleve eine Klasse ganz überspringt; auf dem Collége Bourbon z. B. sind in Troisième gewöhnlich 120 Schüler, in Seconde nur etwa 60 und in Rhètorique wieder die volle Zahl; die schlechten Schüler, welche einsehen, daß sie nicht besser sein werden, wenn sie erst durch Seconde nach Rhètorique übergehen, lassen die Klasse ganz aus, um zeitiger zur Vorbereitung für das Baccalaureat zu kommen, welche bei ihnen dann ganz unabhängig vom Unterricht des Collegiums auf eine gezwungene ganz abnorme Weise geschieht. Es gibt nämlich ein Programm dieses Examens, in welchem alle Fragen, welche dabei irgend vorkommen, zusammengestellt sind, Manuel du Baccalauréat genannt. Diesen dicken Band lernen diejenigen, welche keine ernsten Studien auf der Schule gemacht haben, von Anfang bis zu Ende auswendig, entweder für sich allein oder unter der Leitung gewisser öffentlicher Lehrer, welche es sich eigends zum Geschäft machen, in möglichst kurzer Zeit zum Baccalaureat vorzubereiten. Da nun bei der Prüfung die Rücksicht auf die allgemeine Geistesentwickelung des Examinanden hinter der Rücksicht auf positive Kenntnisse sehr zurücktritt, so daß z. B. die Erklärung eines Autors die geringste oder gar keine Stelle dabei einnimmt: so gelingt es vielen auf jene Weise Vorbereiteten glücklich zu bestehen. Man hat sich bisher und im neuen Gesetze gegen solche Charlatanerie durch die Bestimmung sicher zu stellen gesucht, daß jeder Aspirant vor der Prüfung ein Studienzeugniß über den vollständigen Besuch aller Klassen eines Collegiums bis Philosophie hinauf vorzeige: da aber, wie wir gesehen, der Besuch einer solchen Anstalt noch Nichts für den Nutzen beweisen kann, den man aus seinem Unterricht gezogen, so könnte dem Uebelstande wohl nur durch eine andere Einrichtung der Prüfungen abgeholfen werden. Später mehr von dem certificat d'études, welches in der Verhandlung über das neue Gesetz eine große Rolle spielt.

Gut Ding will Weile haben. Bäume, die langsam wachsen, tragen die beßten Früchte, und auf Marmor schreibt man schwerer als in Sand, aber es dauert auch länger.

Leiden, insbesondere diejenigen, welche uns von Menschen angethan werden, bringen verschiedene Wirkungen auf den Charakter hervor. Derjenige, in welchem eine größre Anlage zum Guten ist, wird durch sie weicher, klarer, bescheidener, für alles, was das Wohl und Weh Anderer betrifft, empfänglicher — er wird mit einem Worte menschenfreundlicher und besser; wer aber jene Anlage nicht hat, der wird durch Leiden härter, unbeugsamer, abstoßender, er wird — Menschenfeind.

Je senkrechter, sagt Erasmus, die Sonne unsern Scheitel mit ihren Strahlen trifft, desto kleiner ist unser Schatten. Je weiter Jemand in der wahren Weisheit gekommen ist, desto weniger denkt er von sich groß; je entfernter von ihr, je mehr wird man durch die thörichte Meinung über seine eigene Einsicht aufgebläht.

Wer mit Ochsen Hirsche jagt, mit der Angel Vögel fängt, der darf sich nicht über das Glück beklagen, wenn er umsonst arbeitet; eben so müssen diejenigen, welche das Unmögliche wollen, ihre eigene Thorheit und nicht das Glück anklagen, wenn sie nicht zum Ziele gelangen.

Ὅστις δε διαβολαῖσι πείθεται ταχὺ
Ἤτοι πονηρός αὐτός ἐστι τοὺς τρόπους
Ἤ παντὰ πᾶσι παιδάριον γνώμην ἔχει.

Qui praebet aurem credulam calumniis
Vel ingenio is est praeditus vir improbo,
Vel mentis haud plus, quam puer quivis habet.

Griechischer Komiker.

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Sechster Jahrgang. Drittes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1845.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Cäsarius von Heisterbach. Erster Artikel 1

II. Die Sündenvergebung oder die Erlassung der Schuld und Strafe. Von Seling. (Schluß). 28

III. De vita et praeceptis Ioannis Scoti Erigenae. (Schluß.) 36

IV. Was Dogma und was nicht Dogma ist. (Forts.) . . 58

V. Ueber das Col-Nidre und über den Eid bei den Juden. Von L. Haymann, Israelitischem Privatgelehrten 86

B. Recensionen.

VI. Neuer Marianischer Pilgerstab, oder Anbetung Gottes und Verehrung der Heiligen, insbesondere der allerheiligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria. Ein vollständiges Andachtsbuch in Gebeten und Gesängen, mit vorausgeschickten Belehrungen im Geiste der christkatholischen Kirche. Unter Mitwirkung mehrer katholischen Geistlichen des Bisthums Paderborn bearbeitet und zur gemeinsamen und wechselseitigen Erbauung bei der Hausandacht, wie auch besonders bei Bittgängen und Wallfahrten eingerichtet und mit passenden alten Melodien versehen. Mit bischöflicher Approbation. Soest 1845. Nassesche Buchhandlung 98

VII. Das Vater Unser in metrischen Bearbeitungen von Witschel, Freudentheil, Schmaltz zc. Ein Andachtsbuch für christliche Familien. Herausgegeben von Chr. Ludw. Hoffmann. Dritte, stark vermehrte Auflage. Mit einem Stahlstich. Hamburg 1845. Verlag von G. Bödecker. 87 S. kl. 8. Pr. 7½ Sgr 99

VIII Wissen und Glauben von W. Guillemon, Kapitän vom Genie. Aus dem Französischen. Münster 1843. Verlag von Deiters. 270 S. 8. 99

IX. Das Buch von der Nachfolge Christi, neu übersetzt und mit einer Einleitung und kurzen Anmerkungen, für nachdenkende Christen. Von Johann Michael Sailer. 6. verbesserte Ausgabe. Sulzbach 1845. v. Seidelsche Buchhandlung . . . 102

X. Franz Joseph Weinzierl's, ehemaligen Dompredigers, Domkapitulars und bischöflichen geistlichen Rathes zu Regensburg nachgelassene Schriften Erste Abtheilung Predigten. 5. Bd. Fest- und Gelegenheitspredigten. 6. und 7. Bd. Predigten auf die Sonn- und Festtage des kathol Kirchenjahres, gehalten in der Domkirche zu Regensburg, in den Jahren 1822 u. 1823. — Sulzbach 1835. 1844. 1845. Drei starke Bde. der erste von 776 und die beiden letzten von 500 S. . 105

XI. Weltansicht und Religion der Denker, besonders der neuern und neuesten Zeit. In zwei Abtheilungen. Luxemburg, Verlag von Michaelis. 1845. 352 und 178 S. 8. . . . 106

XII. Gennadius und Pletho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter. Von Dr. W. Gass, Lic. u. Privatd. d. Theol. an der U. zu

Seite.

Breslau u. Mitgl. d. hist.-theol. Ges. zu Leipzig. — In zwei Abth. Breslau, Verlag von Gosohorsky. 1844. I. Abth. X. u. 189 S. — II. Abth. 152 S. . . 108

XIII. Theodicée chrétienne, ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu par H. L. C. Maret, docteur en théologie, et chanoine honoraire de Paris. A Paris chez Méquignon junior et J. Lerouy, libraire de la faculté de théologie. 1844. I—XVI. 388., nebst einer Recommandation de Monseigneur G. Archevêque de Paris, adressé le 8. janvier de cette année, aux ecclésiastiques qui forment la conference centrale en faveur de l'ouvrage intitulé theodicée chrétienne, par M. l'abbé Maret, professeur à la faculté de theológie de Paris 117

XIV. Zur Diätetik der Seele. Von Ernst, Fhrn. von Feuchtersleben, Med. Dr. Dritte verbesserte Auflage. Wien. Druck und Verlag von Carl Gerold. 1842. 162 S. 12. . 124

XV. Der selige Chorherr Franz Geiger. Laute aus dessen Leben. Gesammelt vom Herausgeber seiner sämmtl. Schriften. Lucern 1843. Druck u. Verlag von Gebrüdern Räber. kl. 8. S. 212. 125

XVI. Commentar zum Briefe an die Römer. Von Dr. Fr. Reithmayr, ordentl. Prof. der Theologie an der Univ. zu München. Regensburg 1845. Verlag v. G. J. Manz. XII. u. 787 S. 8. 129

XVII. De epistola ad Diognetum s. Justini philos. et mart. nomen prae se ferente. Scripsit Dr. J. C. Th. Otto, Theolog. licent, in univ. Jenensi priv. doc. Jenae apud Fr. Mauke 1845. S. 92. 8. Preis 15 Sgr. . 132

XVIII. Der Dienst des Geistmenschen v. L. C. v. S. Martin. Münster 1845. Verlag von J. H. Deiters. XXIII. u. 481 S. 8. 133

XIX. St. Bernardi Clarevallensis abbatis de consideratione lib. V. ad Eugenium III. accedunt duae eiusd. epist., una ad totam curiam Rom. quandoque eleg. Abbatem S. Anastasii in papam Eugen.; cetera ad Dominum papam Eugenium recens in pontificem assumptum. Ad Codd. Monacc. vet. edd. fidem recensuit et annot. criticas adiecit Jo. G. Krabinger, biblioth. reg. Monacensis custos. Landeshuti 1845. XVIII. u. 238 S. 8. 139

XX. Francisci Bittneri, Posnaniensis doct. et prof. theologi de civitate divina comment. Cum approb. reverendissimi archiep. Posnaniensis et reverendi episcopi Moguntini. Mog. 1845. bei Kupferberg. Pr. 2 Thlr. 19 Gr. 140

XXI. Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domkapitular 2c. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1844. (Fortsetzung.) 143

XXII. Von den Geheimnissen der h. Messe. . . . 157

XXIII. Predigten von Bode 158

C. Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten 161

Cäsarius von Heisterbach.

Erster Artikel.

Dem was nahe gelegen ist, dem Einheimischen, wird sehr oft ohne vernünftigen Grund das Ferne, das Entlegene, das Fremde vorgezogen. Die geschichtlichen Forschungen und Darstellungen deutscher Gelehrten haben sich nicht immer diesem Vorurtheile entzogen. Die nachstehenden Notizen sind der Erneuerung des Andenkens an einen Mann gewidmet, dessen Name wenig, dessen Schriften noch weniger bekannt sind, der örtlich uns sehr nahe gestanden, in der Zeit um sechshundert Jahre uns vorangegangen, der für seine Zeit- und Standesgenossen sehr nützlich gewirkt und für die Geschichte schätzbare Notizen hinterlassen hat.

Die Abstammung und der Geburtsort des Cäsarius von Heisterbach liegen im Dunkeln, und überhaupt haben wir über seine persönlichen Verhältnisse wenig andere Notizen, als diejenigen, die er gelegentlich in seinen Schriften selbst mitgetheilt hat. Aus diesen entnehmen wir, daß er an dem Collegiatstifte St. Andreas in Köln studirt habe (litteras didici). Daß er auch in Köln geboren worden, läßt sich aus dieser Stelle vermuthen. *) Eine andre Notiz aus seiner frühen Jugend hat er uns in dem 10. Buche 44. Kapitel der genannten Schrift aufbewahrt. Als er noch in die

---

*) Miracul. l. VI, 4.

Knabenschule ging *), litt er einmal sehr am Fieber; zweimal war er nach eingetretener Krisis in dasselbe wieder zurückgefallen. Seine Tante hatte für Geld ein heidnisches Mädchen von etwa 10 Jahren gekauft, welches sie taufen ließ. Man rieth seiner Mutter ihn in das nasse Tuch einzuwickeln, in welchem das Mädchen getauft worden. Dieses geschah, Cäsarius gerieht sogleich in Schweiß und wurde wieder hergestellt **). Aus dieser Stelle läßt sich vermuthen, daß die Familie des Cäsarius wohlhabend gewesen. Die Zeit, in welche diese Angaben fallen, finden wir nicht angegeben. Eine andere Notiz in dem genannten Werke setzt uns jedoch in den Stand, diese näher zu bestimmen. Er erzählt im vierten Buch 79. Kapitel, er habe als Knabe den vormaligen Abt Heinrich von Clairvaux, Cardinal von Albano, der vom Papste Clemens III. nach Deutschland geschickt worden um den Kreuzzug zu predigen, in St. Peter zu Köln predigen hören. Die Sendung des genannten Kardinals nach Deutschland fällt in das Jahr 1188. Zur Zeit, wo Philipp mit Otto IV. um die Kaiserkrone stritt, und die Diözese Köln schrecklich verwüstet war, begleitete Cäsarius den zweiten Abt von Heisterbach, Gevardus mit Namen, von W a l b e r b e r g (Mons s. Walburgis) einem am Vorgebirge, etwa drei Stunden von Köln entlegenen Dorfe,

---

*) Cum adhuc essem scholaris parvulus.

**) De miracul. X, 44. Eodem linteamine quo baptismo exierat adhuc madido. Für die Geschichte der Taufzeremonien ist diese Stelle wichtig; der Täufling scheint hiernach mit einem Leintuche bekleidet in den Taufbrunnen hinabgestiegen zu sein. Vgl. Binterim Denkwürdigkeiten 1, 1. S. 105. f. B u r k h a r d in seiner Schrift Conrad von Hochsteden (Bonn bei Habicht 1843) spricht von einer s a r a z e n i s c h e n D i e n e r i n. Im Originale steht aber nur puella quaedam pagana quae habebat circa decem annos aetatis. Daß dieses Mädchen s a r a z e n i s c h e r Abkunft gewesen, läßt sich nicht erweisen; die genannte Verwandte des Cäsarius konnte sie auch aus dem heidnischen Norden erhalten haben.

nach Köln. Jene Verwüstung fällt in das Jahr 1198. Wir können demnach annehmen, daß Cäsarius um diese Zeit ungefähr ein Alter von zwanzig Jahren gehabt habe. Der genannte Abt sprach ihm bei der bezeichneten Gelegenheit zu, Mönch zu Heisterbach zu werden. Anfänglich war er dazu nicht geneigt, später aber ließ er sich zum Eintritte in das gedachte Kloster bestimmen. Cäsarius hielt seinen Entschluß geheim, und nachdem er ein früheres Gelübde, nach der h. Jungfrau zu Rupes Salvatoris*) zu wallfahrten, erfüllt hatte, trat er als Noviz in Heisterbach ein. Sein Eintritt ins Kloster fällt in das Jahr 1199**), ein Jahr nachdem Innocenz III. den Stuhl Petri bestiegen.

Auch von jetzt an haben wir wenige Notizen über die Lebensschicksale unseres Cäsarius. Indessen dürfen wir annehmen, daß er sich hier sowohl durch seine Wissenschaft als durch den Geist der Frömmigkeit ausgezeichnet habe, indem er zu Heisterbach zum Novizenmeister und zum Prior gewählt wurde. Mehre Gelehrte wie Arnold, de Raise, Miräus und Oudin haben angenommen, er sei auch Novizenmeister und Prior in dem Kloster Villar in Brabant gewesen. Henriquez hat diese Ansicht als ungegründet bezeichnet, und nachgewiesen, daß der Cäsarius des genannten Klosters von dem unsrigen verschieden sei***). Das Kloster Villar, in der Diözese Lüttig, wird zwar mehrmals von unserem Cäsarius erwähnt, doch niemals so, daß man daraus schließen könnte, er habe in demselben jene Stelle eingenommen, welche man ihm zugeschrieben hat†).

---

*) Rupes Salvatoris. Burckhard vermuthet, dieser Ort sei Rocca grande in Piemont. Jedenfalls muß er ziemlich weit von Köln entfernt gewesen sein, indem Cäsarius drei Monate zu dieser Pilgerfahrt gebrauchte.

**) Vgl. B. II. 10.

***) Henriquez in menologio Cisterciensi ad diem 23. Febr.

†) Homiliae p. III. p. 170. Mirac. IV, 60. VIII, 81. IX, 31.

Die Verwechselung unseres Cäsarius mit einem andern, welcher zu seiner Zeit und mit ihm gleichzeitig in dem Kloster Heisterbach lebte, ist weit näher gelegen und öfter vorgekommen. Der letztgenannte ist Cäsarius von Milendunk, welcher gegen das Jahr 1212 zum Abte der Abtei Prüm in der Eifel erwählt wurde, dann aber, nachdem er diese Stelle fünf Jahre verwaltet hatte, sie in die Hände des Kapitels niederlegte und sich als einfacher Mönch in das Kloster zu Heisterbach zurückzog*). Daß Aebte, Bischöfe, Stifts- und Domherren, um dem beschaulichen Leben sich zu widmen oder Buße für früheres leichtfertiges Leben zu wirken sich zu den Cistercienseru begaben, davon gibt Cäsarius mehre Beispiele.

Das Todesjahr des Cäsarius ist eben so unbekannt wie das Jahr seiner Geburt. Den einzigen, wenn auch unsichern Anhaltspunkt gibt in dieser Beziehung seine Chronik der kölnischen Bischöfe, welche er von dem h. Maternus bis zu dem Erzbischof Heinrich von Mühlenark fortgeführt hat. Der letztgenannte Erzbischof starb 1237. Cäsarius mochte um diese Zeit etwa 59 Jahre alt sein. Wie lange er nachher noch gelebt, ist unbekannt. Das Monologium der Cisterzienser von Henriquez enthält über ihn folgende belobende Angabe. „In Deutschland hat der selige Cäsarius, Prior in Heisterbach, ein durch seine Frömmigkeit und Wissenschaft hervorragender Mann, der die Thaten der h. Väter mit frommer Sorgfalt sammelte und der Nachwelt überlieferte, der selbst in ihre Fußstapfen trat und durch mancherlei Tugenden und Wunder berühmt geworden, im Geruche großer Heiligkeit den Lebenskampf im (Cisterzienser) Orden glücklich vollendet, gegen das Jahr 1240, den 25. September."

---

*) Retulit mihi monachus noster dominus Caesarius, quondam Abbas Prumiensis. Homil. P. II. p. 72. Miles quidam pincerna fuit Caesarii monachi nostri, tunc abbatis Prumiensis, et sicut eodem Caesario recitante didici etc. Mirac. V, 2.

Die Schriften des Cäsarius.

Cäsarius hat eine beträchtliche Anzahl von Schriften verfaßt, welche zum Theil der Homiletik, zum Theil der didaktischen Theologie, der Geschichte und Legende angehören. Einige davon hat er zu seinem eigenen Nutzen aufgesetzt, andere zu verfassen ist er durch äußere Aufforderungen veranlaßt worden. Nur ungern entschloß er sich, dieselben zu veröffentlichen, theils weil er bescheiden davon dachte, theils weil er den Neid fürchtete, welcher dadurch erregt würde. Denn so wenig Ursache man hatte auf seine Geisteserzeugnisse stolz zu sein, so fehlte es doch auch zu seiner Zeit nicht an solchen, die sich diese Schwäche zu Schulden kommen ließen. Einige schmückten sich mit fremden Federn. Cäsarius kannte einen Prälaten, der gelehrt war, doch nicht so gelehrt war, als er scheinen wollte, der ein blumenreiches Buch besaß, aus welchem er den Schmuck seiner Predigten hervorzuholen pflegte. Bei seinem Tode beschwor er seine Verwandten, dieses Buch Niemand zu zeigen, damit man nicht entdecke, woher er seine Weisheit genommen. Ein andrer schlug einen noch sichereren Weg ein; er ließ alle seine Predigten verbrennen, damit Niemand im Stande sei, denselben die Originalität abzusprechen *). Cäsarius mußte indessen die genannten Rücksichten überwinden und sich zur Herausgabe seiner Homilien entschließen, da der Befehl des Abtes zu dem Wunsche der Mönche hinzukam. Der Abt von Himmenrode, als Abt des Mutterklosters und als Visitator, eine große Auktorität für Cäsarius, nahm sogar trotz des Widerspruches von Seiten des Cäsarius seine Handschrift, ehe sie noch revidirt war, mit und lies Abschriften davon nehmen. Auch andere hatten einzelne seiner Traktate, Homilien, Sermone und Wundererzählungen, ehe sie noch korrigirt waren,

*) Homil. P. III. p. 21.

sich zum Lesen ausgebeten und hatten sie ohne sein Wissen abgeschrieben.

In den Klöstern hatten bestimmte Mönche die ausschließliche Beschäftigung, Bücher abzuschreiben. Die Karthäuser und Cisterzienser, zu welchen letztern Cäsarius gehörte, erwarben sich hierdurch besondere Verdienste um die gesammte Literatur. Die Abschriften der Cisterzienser zeichneten sich durch Schönheit und Korrektheit aus; von ihnen insbesondere wurde das Ausmalen und Vergolden der Anfangsbuchstaben zu einem hohen Grade der Vollkommenheit gebracht. Außer den Mönchen gab es auch Nonnen, welche Bücher abschrieben und mit einer Zierlichkeit und Sorgfalt, welche jetzt noch Bewunderung erregen, wie jenes Buch zu Quedlinburg, welches die Abtissin Agnes von Quedlinburg, eine jüngere Zeitgenossin unseres Cäsarius, geschrieben und mit kunstreichen Miniaturbildern versehen hat. Um solche Handschriften zu bezeichnen, welche von einer Nonne abgeschrieben worden, wurde gewöhnlich in den Anfangsbuchstaben eine Nonne gemalt. Eine Nonne, die aber nicht zu jenen sorgfältigen Kopisten gehörte, hatte sich eine Schrift des Cäsarius abgeschrieben, jedoch mit solchen Fehlern, daß Cäsarius, als ihm die Abschrift zufällig zu Gesichte kam, darüber erschrak. Er entschuldigt die Abschreiberin indessen damit, daß seine Handschrift nicht sehr deutlich sei *).

Aehnliche Bewandtniß hatte es mit der Herausgabe seiner illustrium miraculorum u. s. w. Auch hier scheute er den Neid, und es mußte der Befehl seines Abtes ihn zur Herausgabe nöthigen. Um den Neid indessen nicht zu sehr zu reizen, gab er das genannte Werk ohne ausdrückliche Nennung seines Namens heraus, versteckte denselben aber in den Anfangsbuchstaben der verschiedenen Bücher, in welche er dasselbe eingetheilt hat. So fängt nämlich das erste Buch

*) Epistola catalogica vor seinen Sermones morales.

C. upiens, das zweite mit **e** x u. s. w. an, bis die Buchstaben Cäsar herauskommen *).

Dies waren die Gründe, welche Cäsarius bewogen haben, seine Schriften herauszugeben.

Ein Verzeichniß seiner zahlreichen Schriften hat Cäsarius selbst in einem Schreiben an den Abt Peter in dem Kloster St. Maria hinterlassen. Wir theilen dasselbe auch um dessentwillen mit, weil eine oder die andere, welche noch ungedruckt in Handschriften vorhanden sein mag, dadurch vom Untergange errettet werden könnte.

1. Primo omnium in adolescentia mea, paucis admodum sermonibus praelibatis, ad exercendum me super verba Ioannis ubi in Apocalypsi dicit, *signum magnum apparuit in coelo, mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et corona duodecim stellarum in capite eius*, scripsi libros duos, septempliciter eundem versiculum exponens. Huius opusculi prologus sic incipit: *Licet hac clausula a Doctoribus Catholicis multifarie multisque modis sit explanata.*

2. Item super verba eiusdem Ioannis ubi dicit circa principium Evangelii sui, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, scripsi Sermonem unum ex singulis litteris verbi significati sacramentum eliciens, quem Homiliis de festivitatibus Sanctorum inserui.

3. Item super locum illum Salomonis ubi dicit: *Oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur:* scripsi sermones duos, unum allegorice, alterum moraliter.

4. Item super verba Salomonis ubi dicit: *Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem;* scripsi sermonem unum de Theologia, qui sic incipit: *Triplex est sapientia.*

5. Item super verba Abacuc ubi dicit: *Elevatus est sol et luna stetit in ordine suo*; scripsi Sermones duos, unum allegorice, alterum moraliter.

---

*) Prologus. Dum dictantis nomen pagina supprimit detrahentis lingua citius deficit et arescit.

6. Item super verba illa libri Iudicum: *Stella manente, in ordine et cursu suo pugnaverunt contra Sisaram:* scripsi sermones duos, unum allegorice, alterum ad monachos.

7. Item de statione solis sub Iosue, et de regressu solis sub Ezechia, et de obscuratione solis in passione Christi scripsi dialogum modicum philosophice.

8. Item super verba libri Regum ubi scriptum est: *Et invocavit Isaias Dominum, et reduxit umbram per lineas, quibus iam descenderat in Horologio Achas retrorsum decem gradibus*, scripsi unum sermonem, qui sic incipit: *In hac figura latent divinae Incarnationis Sacramenta.*

9. Item super sequentiam illam solemnem: *Ave praeclara maris stella*, scripsi expositiunculam unam.

10. Item super psalmum: *Fundamenta eius in montibus sanctis*, scripsi sermones septem.

11. Item de praecipuis solemnitatibus totius anni scripsi sermones multiplices in capitulo recitandos.

12. Item super Salomonis Canticum quod cecinit in laudem mulieris mortis, scripsi ad honorem Dei Genitricis Sermones 22. ubi super versiculum illum: *quaesivit lanam et linum*, putans ita esse in textu, posui, *iubetur morte mori, quisquis induerit vestem lana linoque contextam:* quod et correxi.

13. Item super 14 tempora Salomonis, qui sic incipit: *Tempus nascendi, et tempus moriendi*, scripsi Sermones 14 servato ordine solemnitatum; ita ut primus sermo sit de adventu Domini, ultimus vero de omnibus Sanctis. Huius operis praefatio sic incipit: *Omnia tempus habent.*

14. Item super verba illa Ecclesiastici ubi dicit, *Altitudinis firmamentum pulchritudo eius*, usque ad illum locum: *vide arcum, et benedic qui fecit illum*, scripsi Sermones XI. Huius operis praefatio dirigitur ad Godefridum Priorem de Bergis.

15. Item super verba illa Domini: *Accepit Iesus panes, et cum gratias egisset, distribuit discumbentibus*, scripsi

Sermones duos, unum allegorice, et alterum moraliter. XV genera panum ex eisdem verbis eliciens, et totidem praecipuis solennitatibus anni eosdem Sermones adaptans.

16. Item ab illo loco Evangelii ubi *Angelus Gabriel missus est ad Mariam*, usque ad eum locum ubi Salvator aquam vertit in vinum, servato ordine historiae, edidi Homilias morales XVIII. Huius operis prologus est: *Fasciculus myrrae delectus meus mihi.*

17. Item scripsi Dialogum magnum visionum atque miraculorum: huius libri sunt XII; prologus sic incipit: *Colligite fragmenta ne pereant.*

18. Item ab eo loco, ubi Dominus ad nuptias veniens aquas convertit in vinum, usque ad ultimam Dominicam Aduentus, super omnes lectiones Evangelii Dominicales scripsi Homilias morales numero LXIV. Huius operis prologus sic incipit: *Botrus cypri dilectus meus mihi.*

19. Item scripsi actus, passionem et miracula Domini Engelberti Coloniensis Archiepiscopi. Huius operis epistola ad successorem eius Dominum Henricum Antistitem dirigitur.

20. Item super lectiones Evangelii, quae leguntur per circulum anni, in festivitatibus Sanctorum, in quibus XII lectiones habentur in Ordine nostro, scripsi Homilias morales XXXIII, huius operis prologus sic incipit: *Iacob diligebat Ioseph super omnes filios suos.*

21. Item super verba Salomonis in Canticis Canticorum, ubi dicit: *Quae est ista, quae progreditur sicut aurora consurgens*, scripsi ad honorem Dei Genitricis libellum unum. Huius operis prologus dirigitur ad Alardum, presbyterum et Monachum.

22. Item, De Transfiguratione Domini scripsi Homilias duas, unam sub typo dialogi allegorice, alterum moraliter. Huius operis praefatio est ad Hermannum Priorem de claustro.

23. Item scripsi super passionem Domini secundum

omnes Evangelistas Homilias morales VIII. Huius operis prologus destinatur ad Petrum et Alexandrum Priores.

24. Item ad petitionem cuiusdam Henrici clerici scripsi quasdam orationes cum collectis, super horas Canonicas.

25. Item scripsi contra Haereticos huius temporis, et errores eorum, unum dialogum.

26. Item ad petitionem Domini Conradi, quondam Abbatis de loco Sanctae Mariae, ad honorem eiusdem virginis exposui psalmum XXIII. Item psalmum XLIV. Item psalmum XLVII. Item psalmum LXXXIV. Item psalmum CXXXXVII.

27. Item scripsi volumen, diversarum visionum seu miraculorum libros VIII. Huius prologus sic incipit: *Qui infirmus est olus manducet.*

28. Item super psalmum: *Exaudiat te Dominus*, scripsi librum unum, cuius prologus est ad Cunonem monachum.

29. Item scripsi epistolam satis longam contra haeresim de Lucifero, ad petitionem magistri Ioannis tortoris haereticorum.

30. Item scripsi Homilias evangelicas, super ferias quadragesimae numero XXXVI. Nam de transfiguratione duas, et super passionem Domini VIII. dudum conscripseram. Huius operis prologus ad Efferindum, Monachum clari Campi destinatur.

31. Item scripsi super psalmum *Beati immaculati* Sermones XXII. Huius operis praefatio sic incipit: *Diu est quod Psalmum* CXXIII. *exponere cogitaveram a fratribus rogatus.* Primus autem Sermo sic incipit. *Ut ait in expositione sua Cassiodorus.*

32. Item scripsi super Cantica graduum expositionem satis prolixam, huius operis prologus sic incipit: *Cum ad petitionem fratrum Psalmum exposuissem CXVIII. videl. Beati immaculati in via, et eandem expositionem disciplinae regulari, et maxime Ordini nostro, prout placuit adaptassem.* Primus autem psalmus sic incipit: *Titulus huius*

psalmi est, Canticum graduum, quo titulo psalmi subsequentes praenotantur.

33. Item exposui psalmum, *Credidi propter quod locutus sum*, de sancto Protomartyre Stephano.

34. Item descripsi vitam B. Elisabeth Lantgrauiae ad petitionem fratrum domus Teutonicae de Marburg, quae sic incipit: *Venerabilis Elisabeth.*

35. Item scripsi sermonem de translatione eiusdem, qui sic incipit: *Non potest civitas abscondi super montem posita.*

30. Item scripsi super Ecclesiasticum X libros, ex quibus primus sic incipit: *Cupiens vir prudens, ad aedificationem posteriorum aliquid exemplo Salomonis de sapientia scribere sapienter, et hoc ex propriis viribus fieri non posse recognoscens, omnem sapientiam a Deo esse confitetur, utpote totius sapientiae auctore.* Capitales litterae librorum coniunctae nomen dictantis repraesentant.

Was die gedruckten Ausgaben seiner Schriften betrifft, so wollen wir hierüber nachfolgendes mittheilen. Dasjenige Werk, welches seinen Ruf am meisten ausgebreitet und erhalten hat: ist sein Dialogus visionum atque miraculorum. Eine Ausgabe, davon erschien zu Köln unter dem Titel: Caesarii Cisterciensis monachi dialogus miraculorum. Coloniae 1481.

In der Vorrede zu der nachfolgenden Ausgabe heißt es, dieses Buch sei mehr wie einmal und wie es scheine zuletzt 1481 gedruckt worden. Harzheim nennt diese Ausgabe mit Unrecht die erste. Sie erschien ebenfalls zu Köln unter dem Titel: Illustrium miraculorum et Historiarum memorabilium lib. XII. Nunc ab innumeris mendis quibus incuria veterum scriptorum et Chalcographorum scatebant, diligenter repurgati et recens in lucem editi. Coloniae Agripp. in Officina Birckmanniana sumptibus Arnoldi Mylii. Anno MDXCI. 8. in zwei Abtheilungen, wovon die erste 494, die zweite 486 Seiten hat.

Diese neue Ausgabe war von Tilmann Bredenbach,

Kanonikus zu St. Gereon in Köln vorbereitet; er wurde aber durch den Tod verhindert, sein Vorhaben auszuführen. Die Herausgabe wurde besorgt, durch Jakob Fischer aus Harlem: er widmete sie dem Johannes Roder, Abt von Himmenrode.

Harzheim gibt an, die 3. Ausgabe sei 1599 8. von Jacob Fischer erschienen, der auch eine gelehrte Vorrede vorangeschickt habe. Alles dieses findet sich bereits in der vorgenannten Ausgabe von 1591. Diese letztgenannte Ausgabe ist eine neue Anflage oder neuer Abdruck der vorgenannten, welche Harzheim nicht gekannt hat. Blos das Register und das Verzeichniß der mittelalterlichen lateinischen Wörter haben einige Zusätze und Berichtigungen darin erhalten.

Eine andere Ausgabe erschien 1604 zu Antwerpen bei Martin Nutus.

Um die Herausgabe der Homilien hat sich der Dominikaner Coppenstein verdient gemacht. Wir besitzen vier gerdruckte Theile derselben. Der erste Theil hat den Titel:

Venerabilis F. Caesarii Heisterbacensis Monachi s. ord. Cisterciensium Sermones morales in Evangelia de dominicis et festis totius anni per R. P. T. Io. Andream Coppenstein Mandalensem s. ord. praedicatorum theolog. ac concionatorem. Ex ms. cod. ad typos elaborati additis ad marginem lemmatis et citationibus adnotatis. Accessit eiusdem P. Coppenstein concio quadri-horaria de passione Domini nostri Iesu Christi. Coloniae Agripp. apud Petrum Henningium, sub signo cuniculi MDCXXVIII. 158 S. in 4. Dieser Theil der Homilien ist in zwei Auflagen erschienen.

Hierauf folgen:

2. Homiliae Dominicales, pars secunda, in evangelia post octavas epiphaniae ad usque pentecosten. Coloniae A. apud Petrum Henningium MDCXV. 4.

3. Homiliae venerabil. etc. Pars. tertia in Dominicas pentecostes et deinceps usque ad nativitatem Christi. Colon. a. apud Petrum Henningium MDCXV. 4.

Außer diesen drei Theilen, welche Homilien über die

Sonntage des Jahres enthalten, hat Coppenstein in demselben Jahre und bei demselben Verleger herausgegebene Homilien über die Festtage des Jahres.

Homiliae *festivae* venerabilis Fr. Caesarii Heisterbacensis super festis anni totius. 260 S. 4.

Die Libri tres de vita s. Engelberti archiepiscopi Colon. hat Surius in probatis Sanctorum vitis ad diem VII. Novembris 1574 tom. VI. herausgegeben.

Eine neue Ausgabe davon hat besorgt der bekannte Aegidius Gelenius, zu Köln, typis Gisberti Clementis.

Cäsarius als Schriftsteller.

Die Homilien des Cäsarius tragen das Gepräge ihrer Zeit; sie gefallen sich in allegorischen Erklärungen der h. Schrift und hierin überbieten sie selbst die ältern Kirchenväter. Cäsarius gefällt sich besonders darin, die Namen, Eigennamen und Zahlen zu deuten. Jeden Namen der h. Schrift erklärt er und leitet daraus Beweise für seine Ansichten her, und ebenso weiß er das Bedeutsame jeder Zahl hervorzuheben. In dieser Beziehung ist er äußerst gewandt und wenig ängstlich, indem sich diese Deutungen jedesmal nach dem vorliegenden Zwecke richten. Auch die Buchstaben der einzelnen Wörter werden gedeutet, bald als solche, bald als Zahlen. Im ersten Theile S. 18. werden z. B. die Buchstaben des Wortes *Maria* gedeutet:

*M*ater *a*lma *r*edemptoris, *i*ncentivum *a*moris.
*M*aria *a*dvocata *r*enatorum, *i*mperatrix *a*ngelorum.
*M*ater *a*ltissimi *r*egis, *i*ntegritatis *a*uctrix.
*M*ultum *a*mabilis *r*egi *I*esu *a*ltissimo.

Die tropologischen Deutungen finden sich insbesondere in dem ersten Theile der Homilien. Die Mönche und Laienbrüder, vor denen Cäsarius dieselben vortrug, machten ihm bemerkbar, jene Deutungen seien für sie zu subtil, und überdies seien die Homilien auch zu lang. Diese Bemerkung

hat gefruchtet, denn in der That sind die spätern Homilien weit einfacher und ansprechender *).

Stellen aus Profanschriftstellern kommen selten vor; einigemal wird ein Vers von Virgil, ein anderes Mal wird Claudian; Boethius aber, der dem Mittelalter überhaupt sehr wohl bekannt war, wird mehrmals citirt. Unter den Kirchenvätern sind es Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und besonders Gregor der Große, welche er anführt. Das Feld, auf welchem das Wissen des Cäsarius einheimisch ist, ist die h. Schrift. Es ist eine sehr verbreitete Ansicht, die h. Schrift sei im Mittelalter nicht blos den Laien, sondern auch den Geistlichen unbekannt gewesen. Unter den Laien war, weil der Schulunterricht nicht die Ausbreitung hatte, wie jetzt, und weil der Besitz einer Bibel vor Erfindung der Buchdruckerkunst nicht leicht zu erlangen war, allerdings die Bibel nicht in dem Umfange durch eigene Lektüre bekannt, wie dies jetzt der Fall sein mag. Was die Geistlichen aber betrifft: so beruht diese Ansicht auf Unkenntniß der mittelalterlichen Literatur. Die Geistlichen besaßen keine große Anzahl von Büchern, aber die wenigen, die sie besaßen, wurden gelesen und wieder gelesen und unter diesen stand die Bibel oben an. Der Geist wurde nicht durch die Menge verschiedenartiger Lektüre zerstreut und verschwemmt, und von dem Mittelalter gilt es, was von dem Einzelnen gilt: timeo hominem unius libri. Ein Beweis gegen jene irrige Ansicht sind auch die Homilien des Cäsarius. Sie verrathen eine Kenntniß der h. Schrift, wie sie heutzutage bei sehr wenigen Theologen angetroffen wird, und was von Cäsarius gilt, läßt sich von einer großen Anzahl weit obskurerer Schriftsteller des Mittelalters nachweisen **). Die h. Schrift war dem Cäsarius so geläufig, daß er, da das Nachschlagen damals, wo man

---

*) Caesarii praefat. ad part. II.

**) Vgl. Hurter's Innocenz, III, 2. Bd. S. 246.

keine Konkordanzen hatte, sehr erschwert war, die Stellen aus der h. Schrift immer aus dem Kopfe zitirte. *) Die Homilie ist der Predigt weit vorzuziehen, wenn wir aber so wenig gute Homilien haben und wenn es so wenig Geistliche gibt, welche zu dieser erprobten Lehrweise durch die Homilie zurückkehren: so ist ein Hauptgrund, der Mangel an vertrauter Bekanntschaft mit der h. Schrift; denn ohne diese kann die Homilie nicht gelingen. Die Homilien des Cäsarius können, was Tiefe, Gründlichkeit, Geist und Wissenschaft betrifft, den Homilien der großen Kirchenväter nicht an die Seite gestellt werden, aber dieselben besitzen eine Eigenschaft, welche jenen durchweg abgeht. Die Homilien eines Origenes, Chrysostomus, Gregor des Großen, Bernhard, setzen eine Bildung voraus, welche sie für die große Menge auch ihrer Zeit unzugänglich machte.

Die allegorisirende Schriftauslegung, in welchem auch Cäsarius sich fortwährend gefällt, geht in sehr frühe Zeiten zurück. Sie findet sich in den ältesten Dokumenten des Christenthums, in dem Hirten des Hermas, in dem Briefe des Barnabas, sie findet sich unter den ältesten Gelehrten des christlichen Alexandriens. Die Kunst zu allegorisiren, galt als Maßstab für wissenschaftliche Bildung, und selbst Heiden rechneten es einem Christen hoch an, wenn er sich auf das Allegorisiren verstand **). Sieht man von dieser Eigenthümlichkeit in den Homilien des Cäsarius ab: so sind dieselben sehr faßlich für den Kreis von Zuhörern, für welche sie berechnet sind: für Laienbrüder, Novizen, Mönche passend und lehrreich, und auch auf das Leben überhaupt anwendbar. Sie sind um so ansprechender, da man in

*) Epist. monitoria im 1ten Theile. Sententias et auctoritates tam veteris quam novi Testamenti, cum a me expositionibus inserendae essent, ipsaque verba aliquando nescirem et nimis esset taediosum libros revolvere, posui ut scivi.

**) Orig. c. Celsum I, 27.

ihnen nicht den Rhetor, den Homileten, sondern den Cäsarius selbst findet, der als eine durchaus achtbare, in Gott und in sich selbst ruhende Persönlichkeit, uns entgegentritt.

Sein Leben war in verhängnißvolle Zeiten gefallen, Staat und Kirche, Kaiser und Papst lagen miteinander im Kampfe, und diese Erschütterungen zogen sich von oben herab durch alle Stände der Gesellschaft. Die Häresie hatte ihr Haupt erhoben und erfüllte ansehnliche Theile der Christenheit mit blutiger Zwietracht; der Halbmond forderte immer neue Anstrengungen und Opfer von der abendländischen Christenheit. Cäsarius war Zeuge großer Calamitäten auf dem politischen wie sittlichen Gebiete, Meineide und Treubrüche, Gewaltthat und Verrath in mannigfacher Gestalt und Verhüllung, auch dort verübt, wo die Zeit sittliche Haltung, Festigkeit und Treue am ersten erwarten durfte, konnten ein weniger festes Gemüth an dem Höchsten irre machen, oder doch zur Bitterkeit oder Verachtung gegen die Zeit und die Menschen hinnöthigen. Indessen finden wir den Cäsarius überall sich gleich, und, um uns eines gelungenen Bildes zu bedienen, welches er selbst gebraucht, wir finden ihn gleich einem viereckigen Körper. Der viereckige Körper, auf welche Seite er auch geworfen werden mag, er hat seine natürliche und immer feste Lage. Cäsarius ist in seinem Innern klar und wahr, und die Welt spiegelt sich daher auch klar in seinem Innern ab. Er hält überall auf das Aeußere, aber nie mehr als es sich gebührt, er weiß immer den Zweck vom Mittel zu scheiden, er weiß, daß es überall auf die Gesinnung, die reine, christlich erleuchtete Gesinnung ankommt, und deswegen sucht er diese als das Wesentliche überall zu pflegen, und alle Täuschungen zu entfernen, welche dieselben verdunkeln oder verkehren können. Diese innere Wahrhaftigkeit offenbart sich auch insbesondere in seiner Beurtheilung der Personen. Er paßt nie sein Urtheil den Umständen an, er schmeichelt nie, und wie, wenn es keinen Unterschied der Personen und der Stände gäbe, spricht er Lob und Tadel aus. Seine Freimüthigkeit

gegen Große und Kleine, insbesondere gegen Prälaten, Bischöfe und Päpste, geht so weit, daß er zuletzt selbst ein Bedenken hat, ob er nicht zu rücksichtslos in seinen Urtheilen zu Werke gegangen sei. Sein Tadel erbittert indessen nicht, er verräth überall, daß er aus einem wohlwollenden Herzen, nie daß er aus Lust am Tadeln, oder sonst aus einem unlautern Motive hervorgegangen sei. Seinen nächsten Vorgesetzten erwächst übrigens selbst ein Lob daraus, daß sie ihn zum Schreiben ermuntert haben, trotz seiner Freimüthigkeit und seines Tadels der Prälaten, Bischöfe und Cardinäle, der sie selbst mittraf. Man würde geneigt sein, diesen Umstand den Vorgesetzten des Cäsarius noch höher anzurechnen, wenn man nicht wüßte, daß überhaupt im Mittelalter eine Freiheit gestattet war, kirchliche Gebrechen blos zu stellen, von der man jetzt keine Vorstellung mehr hat, und welche jetzt die schwersten Ahndungen nach sich ziehen würden.

„Die Leichtgläubigkeit" des Cäsarius von Heisterbach ist so allgemein bekannt, daß kaum ein Historiker denselben anführt, ohne derselben zu erwähnen. Dieser Vorwurf beruht vornehmlich auf der Hauptschrift desselben: den zwölf Büchern ausgezeichneter Wunder und denkwürdiger Geschichten, denen er die Berühmtheit seines Namens verdankt. Ich will jetzt untersuchen, ob dieser Vorwurf dem Cäsarius mit Recht gemacht werde.

Die Kirchenväter, die Klassiker der Christen, so tief und sublim auch ihre gelehrten Erörterungen und Spekulationen waren, bedienten sich, sobald sie zum Volke sprachen, verschiedener, sehr zweckmäßiger Mittel, um die christliche Lehre dem Verständnisse des Volkes nahe zu bringen, und auch in dieser Beziehung könnte insbesondere Deutschland vieles von den Kirchenvätern lernen. Hermas kleidete die christliche Lehre in seinem Pastor in die leichte und anziehende Form einer Geschichte, in Visionen, Gebote und Gleichnisse ein, um dadurch die Anschaulichkeit und Leichtfaßlichkeit zu fördern. Epiphanius schrieb seinen Physiologus, in welchem er die Eigenschaften der Thiere und Edelsteine

aufzählte, an welche er seine christliche Betrachtungen und Nutzanwendungen anschloß; insbesondere aber fand man in den Lebensbeschreibungen hervorragender und heiliger Personen ein Mittel, zur Nachahmung der Tugend, zur Wahl eines christlichen, heiligen Wandels zu ermuntern. Man hatte in dem klassischen Alterthum hierzu Vorbilder, und der Nutzen solcher Lebensbeschreibungen würde sich auch ohne dies aus der einfachsten Betrachtung der Natur der Sache herausgestellt haben. Athanasius, Hieronymus, dann Theodoretus schrieben Leben der Heiligen zu diesem Zwecke. Es war diesen Männern nicht zunächst darum zu thun, in allen Stücken genaue und richtige Lebensbeschreibungen zu liefern, sondern Bilder zur Nachahmung aufzustellen. Außerdem waren Wundergeschichten, Visionen, Träume, Anekdoten, Parabeln und dergl., welche dazu dienen konnten, eine christliche Lehre einzuschärfen, willkommen. Solche Begebenheiten und Visionen, abgesehen von ihrer historischen Wahrheit, waren geeignet, insbesondere auf den gemeinen Mann einen tiefen Eindruck zu machen.

Gregor der Große hat bekanntlich ein sehr geschätztes Buch, de Cura Pastorali, geschrieben, er hat auch vier Bücher Dialogen geschrieben, welche mit dem erstgenannten Werke in genauer Beziehung stehen. In diesen Dialogen nämlich führt Gregorius für Alles, was er in der Cura pastoralis gelehrt hat, Beispiele, Bilder, Muster auf, die er aus dem Leben italienischer Bischöfe entnommen hat; Gregor ließ sich daher solche Züge, welche zu diesem Zwecke dienen konnten, von andern erzählen und so lieferte er eine Pastoral in Bildern. Man hat es übersehen, daß Cäsarius Gregor den Großen, den er am öftersten anführt, sowohl in seinen Homilien als bei der Abfassung seiner zwölf Bücher ausgezeichneter Wunder und denkwürdiger Geschichten sich zum Muster genommen hat. Bei Gregorius sind es zwei Personen: Gregorius und Petrus, bei Cäsarius aber ein Mönch und ein Noviz, Apollonius genannt, welche sich in einem sehr kunstlosen Dialoge unterhalten und belehren. Der Zweck, den Cäsarius

hatte, war kein historischer, sondern ein didaktischer, und sein Buch ist nichts als ein Lehrbuch für Novizen. Es wird dieses durch eine Darlegung der Eintheilung des Buches einleuchten. Das ganze Werk zerfällt in zwölf Distinktionen oder in zwölf Bücher. Die zwölf Bücher sind den zwölf Körben nachgebildet, in welche nach Johannes 6. die übriggebliebenen Brosamen gesammelt wurden. Das erste Buch handelt von der Wahl und dem Berufe zum Klosterleben (de conversione); das zweite von der Reue; das dritte von der Beichte; das vierte von der Versuchung; das fünfte von den bösen Geistern; das sechste von der Tugend der Einfalt; das siebente von der seligsten Jungfrau Maria; das achte von verschiedenen Visionen; das neunte von dem Altarssakrament; das zehnte von Wundern; das eilfte von den Sterbenden und das zwölfte von den Strafen und der Verherrlichung der Hingeschiedenen. An der Spitze jedes Buches steht ein kurzer katechetischer Unterricht, z. B. darüber, was die Reue sei, wie die Reue beschaffen sein müsse, und hierauf werden alle einzelne Punkte durch Erzählung von Begebenheiten, Wundergeschichten, Visionen und manchmal auch durch Anekdoten klar gemacht.

Was die Wahrheit seiner Erzählung betrifft: so sagt Cäsarius in der Vorrede, er habe Vieles, was auf außerordentlichem Wege sich zugetragen, aufgenommen, weil es erbaulich sei, und fromme Männer es ihm erzählt hätten, er ruft aber Gott zum Zeugen an, daß er nicht ein einziges Kapitel erdichtet habe; wenn aber einiges sich anders zugetragen, als er es aufgeschrieben habe, so müsse dies denjenigen zur Last gelegt werden, welche ihm dasselbe erzählt hätten*). Auch

*) Plurima etiam inserui quae contra ordinem contigerunt, eo quod essent aedificatoria et a viris religiosis sicut et reliqua mihi recitata. Testis est mihi Dominus, nec unum quidem capitulum in hoc dialogo me finxisse. Quod si forte aliter sunt gesta, quam a me scripta, magis his videtur imputandum esse, a quibus mihi sunt relata. Prologus.

in dem ersten Bande seiner Homilien theilte er ähnliche Begebenheiten, Wunder und Visionen mit, wie er ausdrücklich sagt, zum Besten der Einfältigen*). Es gefiel dieses aber einigen nicht, und deswegen ließ er sie in seinen spätern Homilien weg**). Cäsarius legt dem Apollonius selbst die Worte in den Mund: „Obgleich dergleichen Visionen oft wahr sind: so würde ich dem doch mehr glauben, der aus der Unterwelt wiederkehrte und erzählte, was er gesehen***).“ Wenn diese Stellen es hinlänglich ans Licht setzen, welchen Zweck Cäsarius bei der Mittheilung solcher Geschichten hatte, und wie wenig er geneigt war, für alle unbedingten Glauben zu fordern: so gibt es noch andere in seinen Schriften, welche gegen seine Leichtgläubigkeit sprechen. Wir rechnen hieher eine solche, welche sich in seinen Homilien †) findet, worin es heißt: „Einige sind so thöricht, daß sie sich für einen Elias halten und ihre Träume für Visionen ausposaunen, auch dann, wenn sie von Jedermann verlacht werden.“ Daselbst schreibt er: „Die Unterscheidung der Geister ist eine besondere Gabe Gottes. Deswegen soll der Mönch sich mit Prophezeihungen künftiger Dinge nicht abgeben, sondern er soll, wenn er gefragt wird, mit dem h. Johannes antworten: ich bin kein Prophet. Und wenn man mit schmeichelnden Worten schärfer in ihn dringt und ihn fragt: was sagst du von dir selbst? so soll er bescheiden antworten: ich bin die Stimme des Rufenden in der Wüste, d. h. im Kloster.“

Es würde ein leichtes sein, mehre Schriftsteller des

---

*) Quaedam inserui de vitis patrum propter utilitatem simplicium. Nonnulla etiam quae nostris temporibus sunt gesta Sermones morales S. 2.

**) Altera epistola monitoria. Vor den Sermones Morales.

***) B. XII, 22.

†) part. III. p. 188.

Mittelalters anzuführen, um an ihrem Beispiel zu zeigen, wie ungegründet der Vorwurf ist, den man dem Cäsarius zu machen pflegt. Ich will aber nur einen Punkt berühren, der zu meinem Zwecke dient. Mit demselben Grunde nämlich, mit welchem man den Cäsarius der Leichtgläubigkeit beschuldigt, kann man selbst Luther diesen Vorwurf machen. In seinen Tischreden, namentlich in dem Kapitel vom Teufel und seinen Werken, kommen ganz ähnliche Geschichten vor, wie bei unserm Cäsarius. Selbst über den Nutzen, den solche Geschichten haben, stimmt Luther mit Cäsarius überein. Zum Beweise folgende Stelle aus den Tischreden:

„Wie man der Historien von des Teufels Tyranney brauchen soll."

„Vor etlichen Jahren wollte im Lande zu Düringen der Teufel einen jungen Gesellen weg führen. Er aber wehrete sich, und stritt lange mit ihm, daß der Teufel weichen mußte; da that er Buße und besserte sich und ward also erhalten."

„Das sind wahrlich nicht unnütze und vergebliche Historien und Geschichten, die Leute damit furchtsam zu machen, sie sind traun schrecklich und gar kein Kinderwerk, wie die Klüglinge meinen. Darum wollet solche Historien und dergleichen wohl merken, daß ihr bescheidener, züchtiger und fleißiger seid und euch hütet für Fluchen und Gotteslästerung „„Und ladet den Teufel nicht zu Gaste. Er ist uns viel näher, denn wir gedenken."" So weit Luther.

Wir haben dem Gesagten zufolge hinlänglichen Grund zu der Annahme, daß Cäsarius nicht leichtgläubiger gewesen, als das Mittelalter überhaupt, und daß somit der allgemeine Vorwurf, den man ihm von dieser Seite macht, ungegründet ist.

Um die Leser, welchen die Schriften des Cäsarius nicht zu Gebote stehen, in den Stand zu setzen, sich selbst ein Urtheil zu bilden, will ich einige Beispiele aus dem Cäsarius selbst beibringen.

Schon in der frühesten Zeit des Christenthums finden

wir Excesse in dem Kirchengesange, indem die Geistlichen nicht selten mehr ihre eigene Ehre als die Ehre Gottes durch ihren Gesang suchten. Gegen diese weltliche Richtung wurden von den ältesten Kirchenvorstehern Warnungen erlassen. Auch unter den Mönchen mochte die Eitelkeit sich Mancher bei dem Gesange bemächtigen. Cäsarius spricht dagegen, und nachdem er die Gründe auseinander gesetzt, theilt er folgende Vision mit. „Einst sangen gewisse Geistliche in der Kirche ohne Andacht, gleichsam um die Wette, wer am höchsten singen könnte. Während dessen bemerkte ein frommer Mann, welcher bei dem Gottesdienste anwesend war, einen Teufel oben hoch in der Kirche stehen, der einen großen, langen Sack in der linken Hand offen hielt, mit der rechten aber, die er ganz ausgestreckt hatte, die Töne der Sänger ergriff, und in den Sack warf. Nachdem der Gottesdienst zu Ende war, rühmten sich die Geistlichen ihres Gesanges; da trat derjenige, welcher die Vision gesehen hatte, zu ihnen und sagte: freilich, gut gesungen habt ihr, aber ihr habt einen ganzen Sack voll gesungen; da sie sich über diese Sprache wunderten, erklärte er ihnen Alles, was er gesehen hatte.“ — Ein Geistlicher, welcher auf seine Stimme eitel ist, wird, wenn er der Eitelkeit fröhnend in der Kirche singt, und sich an den Teufel erinnert, der seine eiteln Töne in einen Sack sammelt, um sie am jüngsten Gerichte ihm vorzuzählen, eher von seinem thörichten Beginnen abstehen, als durch die klarste Verstandeserwägung*).

Cäsarius handelt von der Versuchung und von dem Reize, den das Verbotene für den Menschen hat. Um dieses anschaulich zu machen, erzählt er folgendes Beispiel:

„Heinrich von Wied war ein sehr reicher, mächtiger und berühmter Krieger, auch Ministeriale des Herzogs von Sachsen. Es leben noch mehre Leute, welche ihn gekannt haben und welche sich der Geschichte vielleicht noch erinnern

---

*) Sermon. moral. 101. Ebenfalls illustr. mirac. XIV, 9.

werden, die ich erzählen will. Derselbe hatte eine vortreffliche Frau, die er sehr liebte. Eines Tages, da sie über die Schuld der Eva sprachen, fing sie an, wie es Sitte der Weiber ist, die Eva zu tadeln und ihre Unbeständigkeit zu verdammen, weil sie für einen einfältigen Apfel, um ihre Nascherei zu befriedigen, so große Strafen und so großes Elend über das ganze Menschengeschlecht herabgezogen habe. Hierauf wurde ihr von ihrem Gemahl erwiedert: verdamme die Eva nicht; du würdest in einer solchen Versuchung vielleicht dasselbe gethan haben. Ich will dir etwas befehlen, was weit gringer ist, und so gerne du mich auch hast, so wirst du es doch nicht halten. Als sie fragte, was dieses denn für ein Gebot sei, erwiederte der Krieger dieses: ich verbiete dir, wenn du dich gebadet hast, mit bloßen Füßen in den Pfuhl auf unserm Hofe zu laufen; an einem andern Tage aber kannst du, wenn du willst, hineingehen. Sie lachte darüber, indem es ihr nicht einfiel, ein solches Verbot zu übertreten. Wir wollen eine Strafe darauf setzen, fügte Heinrich hinzu: wirst du mir gehorsam sein, so sollst du vierzig Mark Silber von mir haben; bist du aber ungehorsam, so sollst du mir dieselbe Summe geben. Sie nahm das an. Er aber stellte im Geheimen, ohne daß sie es wußte, Wächter über den Pfuhl auf. Aber was nun geschah, war wunderbar. Diese so vornehme, so sittsame Dame konnte nie mehr über den Hof gehen, ohne ihre Blicke auf den genannten Pfuhl zu werfen, und so oft sie sich badete, immer fiel ihr der Pfuhl ein. Endlich, als sie eines Tages aus dem Bade kam, sagte sie zu ihrem Kammermädchen: wenn ich nicht in jenen Pfuhl gehe, so muß ich sterben, und sofort schürzte sie sich auf, schaute um sich her, und da sie glaubte, sie würde von Niemand gesehen, ging sie in Begleitung ihrer Dienerin bis an die Knie in das schmutzige Wasser, sie wadete darin hin und her, befriedigte ihre Begierde und verlor ihre Wette*)."

---

*) Homil. part. II p. 56 und illustr. mirac. 4, 77.

In der Homilie am zweiten Sonntage nach Pfingsten spricht Cäsarius gegen die Kleiderpracht und hebt insbesondere den Werth hervor, den die Welt einem prächtigen Kleide beilegt. Er erzählt uns bei dieser Gelegenheit Folgendes:

„Ein Weltweiser, der ein unansehnliches Kleid trug, wollte einst an den Hof eines Fürsten sich begeben. Er klopfte lange, aber er wurde nicht eingelassen, und was er auch versuchte zu dem Fürsten zu gelangen, er wurde immer zurückgewiesen. Endlich änderte er seine Kleidung und zog ein prächtiges Gewand an, und sofort auf seine erste Anmeldung wurde er zum Fürsten gelassen. Während der Weltweise auf den Fürsten hinzuging, küßte er fortwährend mit großer Ehrerbietigkeit sein eigenes Gewand. Der Fürst wunderte sich darüber und fragte ihn, warum er das thue? Darauf erwiederte der Weltweise: ich ehre den, der mich geehrt hat, denn was die Tugend mir nicht verschaffen konnte, das hat mir dieser Rock zu Wege gebracht. O Eitelkeit der Eitelkeit! einem Kleide größern Werth beizulegen, als der Tugend, und dem Schmucke größern Werth zuzuerkennen, als der Ehrbarkeit!“

Cäsarius will uns den hohen Werth der völligen Unterwerfung unter den göttlichen Willen zeigen, und er erzählt uns folgendes Wunder:

„Neulich erzählte uns ein gewisser Abt unseres Ordens von einem Mönche, dem der Herr so große Gnade verliehen hatte, daß durch die Kraft seines Kleides viele gesund wurden. — Als sein vorgesetzter Abt ihn eine Zeitlang beobachtet hatte und nichts besonders an dem Mönche fand, redete er ihn im Geheimen mit den Worten an: Sage mir mein Sohn, was ist die Ursache so großer Wunder? Er antwortete: Herr! ich weiß es nicht; ich bete nicht mehr, ich wache nicht mehr, ich faste nicht mehr, ich arbeite nicht mehr als meine übrigen Mitbrüder, aber eins weiß ich, das Glück kann mich nicht erheben, und das Unglück kann mich nicht entmuthigen, es mag meine Person, oder es mag Andere betreffen. Der Abt sprach hierauf: hat es

dich denn nicht verdrossen, daß ein Soldat neulich unser Hofgut angezündet hat? Nein, sagte er; ich habe das Gott ganz anheim gestellt: habe ich wenig, so nehme ich es mit Dank an, habe ich viel, so danke ich Gott ebenfalls. Und so erkannte der Abt, daß die Ursache so großer Kraft die Liebe Gottes und die Geringschätzung irdischer Dinge sei."

Cäsarius lehrt, es sei verdienstlich, eine Kunst zu lernen, sie in Liebe, insbesondere aber im Dienste des Herrn auszuüben. Er erzählt uns Folgendes:

„In einem Prämonstratenser-Kloster zu Arnsberg war ein Schreiber, Richard mit Namen, von Geburt ein Engländer, dieser hatte in dem genannten Kloster mit eigener Hand viele Bücher abgeschrieben. Zwanzig Jahre nach seinem Tode wurde sein Grab geöffnet; der ganze Körper war in Staub zerfallen, nur die rechte Hand war ganz wohl erhalten und so frisch, wie wenn sie eben von einem lebenden Körper wäre abgetrennt worden *)."

Zu gleichem Zwecke wird eine wunderbare Begebenheit angeführt, welche sich an der Leiche des berühmten Lehrers der Theologie an der Universität Paris, Petrus Cantor, zugetragen hat, der ein Bisthum ausschlug und bei den Cisterziensern als Novize 1197 starb. Sein Grab mußte verlegt werden, und als dasselbe geöffnet wurde, stieg ein überaus süßer und angenehmer Duft daraus hervor — das Zeichen seiner großen Gelehrsamkeit und des Lohnes, den er für dieselbe erhalten hatte.

In ähnlicher Weise werden Wunder und Visionen über jede Tugend, jedes Laster angeführt, und wie die Visionen und Wunder die Tugend in der anmuthigsten Gestalt und mit der herrlichsten Belohnung darstellen, so sind die Strafen für das Böse, das Laster überaus abschreckend und schrecklich. Cäsarius nimmt aber hierbei, wie die göttliche Gerechtigkeit selbst, keine Rücksicht auf die Person, die

---

*) B. X, 6.

Strafen treffen sowohl Geistliche als Weltliche, sowohl Mönche als Nonnen, Hohe und Niedre, den Kardinal im Purpur und den Laienbruder in seiner groben Kutte.

Eine Nonne, die ihr Kind umgebracht, erscheint nach ihrem Tode, und offenbart daß sie verdammt sei, die ganze Ewigkeit hindurch ein glühendes Kind auf den Armen zu tragen *). Gottfried, Canonikus zu St. Andreas in Köln, war sehr geizig; er starb plötzlich, und ein Geistlicher hatte eine Vision, in welcher der Kanonikus auf einem Ambos lag und von einem Juden so platt geschlagen wurde, wie ein Geldstück; in Sachsen starb ein berühmter Advokat — die Zunge aus seinem Munde war verschwunden. (Es erinnert uns dieses an den Aristomenes aus Messene, der nach dem Zeugnisse des Plinius und Valerius Maximus **) ungemein verschlagen war. Als man ihn nach seinem Tode eröffnete, fand man sein Herz ganz mit Haaren bewachsen). Ein Bauer hatte den Gränzpfahl verrückt, auf seinem Sterbebette schwebt ihm ein glühender Pfahl über dem Kopfe, der Bauer wendet sich vergebens nach allen Seiten, der glühende Pfahl verfolgte ihn; er läßt den Geistlichen kommen, und erst nachdem er gebeichtet und versprochen hatte, das unrechte Gut wieder zurückzugeben, verschwand der Pfahl.

Wir kehren jetzt zu Cäsarius als Schriftsteller zurück. Das dreizehnte Jahrhundert ist in Beziehung auf die alte klassische Literatur von Leibnitz mit einer Wüste verglichen und behauptet worden, das 10. Jahrhundert könne im Vergleiche mit demselben ein goldenes genannt werden. Wenn in theologischer Beziehung Cäsarius als ein Beweis gegen diese starke Behauptung angeführt werden könnte, so kann seine klassische Belesenheit, so viel wir dieselbe kennen, doch wenig dazu beitragen, jenes Urtheil umzustoßen. Profane Schriftsteller werden selten citirt, einigemal wird ein lateinischer Vers aus Seneca, Ovid,

*) B XII, 31.

**) Plin. l. II. Valer Max. I,8.

Virgil und Claudian angeführt. Vom Griechischen verstand Cäsarius wenig; aber auch dies Wenige verdient bemerkt zu werden, da zu seiner Zeit diese Sprache sehr wenig im Abendlande bekannt war. An einzelnen Stellen bedient er sich des Griechischen, um Namen zu deuten. In seiner Homilie, am Feste der Beschneidung, zeigt er, daß ihm auch das Hebräische nicht unbekannt war; wie weit er es jedoch darin gebracht, läßt sich aus jener Stelle nicht bestimmen.*)

Die Sprache des Cäsarius ist in den Homilien einfach, nicht gesucht, der Gedankenausdruck leicht und klar; in den Wundern und denkwürdigen Begebenheiten ist die Sprache ganz schlicht und kunstlos, was seinen Erzählungen einen besondern Werth gibt und für eine künstliche Darstellung Ersatz leistet.

Der Geist der Cisterzienser war ernst; damit scheint die Vorschrift zusammenzuhängen, welche 1199 gegeben wurde: ein Mönch, welcher Verse mache, solle in ein anderes Kloster versetzt werden.**) Wahrscheinlich ist dieses Statut nur gegen die Theilnahme der Mönche an der Poesie der Minnesänger, oder der profanen Poesie überhaupt, die vielfach unzart war, gerichtet; wenigstens findet sich von Cäsarius selbst ein Hexametron in seinen Homilien und der Abt Heinrich von Heisterbach hat ebenfalls durch lateinische, gutgemeinte Verse seine Anerkennung und sein Lob über diese Homilien ausgesprochen. Wir brauchen nicht daran zu erinnern, daß auch Plato die Poeten aus seinem Staate verbannt hat.

---

*) Homil. p. I, S. 78.

**) Monachi qui rhithmos fecerint ad domos alios emittantur, non reversuri nisi per capitulum generale. Martene thesaur. IV, 1293.

Die

Sündenvergebung
oder
die Erlassung der Schuld und Strafe.

Von Seling.

(Schluß der im vorigen Hefte abgebrochenen Abhandlung.)

Schon dieses, daß der Ablaß nicht unnütz, sondern sehr heilsam ist, scheint mehr sagen zu wollen, als daß er geeignet sei, die Bedingungen herbei zu führen, unter welchen auch Gott begnadiget. Denn diese Bedingungen könnte die Kirche und auch ein jeder selbst auch auf andere Weise herbeiführen und so den kirchlichen Ablaß ersetzen, und in sofern würde der kirchliche Ablaß doch unnöthig und unnütz sein, falls Gott auch ohne denselben eben so gut begnadigte. Ferner aber: Wenn wir dem unfehlbaren Ausspruche gemäß glauben, daß Christus der Kirche die Vollmacht gab, uns zu begnadigen, so müssen wir auch glauben, daß wir uns, wenn wir begnadiget werden wollen, nach dem Willen Christi oder Gottes an die Kirche zu wenden haben, und daß wir, sofern uns dieses möglich ist, sonst nicht begnadiget werden. Denn Christus hat der Kirche diese Vollmacht ohne Zweifel auf gleiche Weise ertheilt, wie alle übrigen Vollmachten. Bei den übrigen Vollmachten heißt es aber ausdrücklich: „Wer euch hört, der hört mich, wer euch verachtet, der verachtet mich, und den, der mich gesandt hat" — und: „Was ihr lösen werdet auf der Erde, das wird auch im Himmel gelöset sein, und was ihr binden werdet auf der Erde, das wird auch im Himmel gebunden sein" — und: „Welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Hiernach wird ein Jeder, sofern er durch seine Schuld

von der Kirche nicht belehrt, regiert, losgesprochen wird, auch von Christus oder Gott nicht belehrt, regiert, losgesprochen. Sollten wir nun glauben, daß es mit der Erlassung der Strafe anders sei, so müßte sich dieses entweder von selbst verstehn, oder Jesus würde es ausdrücklich gesagt haben. Ersteres ist aber nicht der Fall. Es läßt sich gar kein Grund denken, weswegen Gott die Schuld nicht ohne Vermittlung der Kirche sollte erlassen wollen, die Strafe dagegen aber wohl; vielmehr läßt sich geradezu einsehn, daß Gott eben so viel und noch mehr Grund haben kann, die Vermittlung der Kirche bei Erlassung der Strafe als bei Erlassung der Schuld zu fordern. Denn ohne Zweifel hat Gott die Vermittlung der Kirche zu unsrem Heile deswegen nothwendig gemacht, damit wir uns mehr veranlaßt und bewogen finden, uns zu der Kirche zu halten, und uns von derselben belehren und regieren zu lassen. Da nun uns sinnlichen Menschen weit eher und mehr an Erlassung der Strafe als der Schuld gelegen ist, so ist auch weit eher und mehr Grund vorhanden, daß uns die Strafe nicht ohne Vermittlung der Kirche erlassen werde. Uebrigens sind auch die Worte Jesu: „Welchen ihr die Sünden behaltet, denen sind sie behalten" nicht bloß von der Sünden*schuld*, sondern auch von der Sünden*strafe* zu verstehn. Denn Jesus spricht da überhaupt von den „*Sünden*" und von der „*Erlassung*" und zwar spricht er in Beziehung *auf uns Menschen*. Wenn wir Menschen aber einmal dahin kommen, daß wir die Sünde nicht mehr als ein Gut, sondern als ein Uebel betrachten und deswegen gern von derselben los werden möchten, so haben wir sie nicht bloß, sofern sie ein vernünftiges Uebel, etwas vernünftig Mißfälliges ist, also nicht bloß in Ansehung ihrer Schuld, sondern auch und wohl vorzüglich auch, sofern sie ein sinnliches Uebel, etwas sinnlich Mißfälliges ist, also in Ansehung ihrer Strafe im Auge, so daß wir hauptsächlich in letzterer Beziehung eine Erlösung von derselben wünschen. Wo demnach ohne Einschränkung von Vergebung und Nichtvergebung der Sünden

die Rede ist, wie oben, da wird auch zugleich die Erlassung oder Nichterlassung der Strafe von uns darunter verstanden und zwar diese zunächst und vorzüglich. Hätte also Jesus von dieser nicht sprechen wollen, so würde er dieses irgendwie zu verstehen gegeben haben. Besonders ist hierbei noch zu beachten, daß eben die Sünder, die er durch die Worte: „Denen sind sie behalten" spornen wollte, damit sie sich der Kirche nahen und ergeben — daß die Sünder, die dieses Spornes bedürfen, noch so gesinnt sind, daß ihr Verlangen nach Vergebung ihrer Sünden weit mehr ein sinnliches als ein vernünftiges, und daher weit mehr auf Erlassung der Strafe, als der Schuld gerichtet ist. Wenn Jesus also diejenigen, die dessen bedürfen, wirklich spornen wollte, so mußte er sagen wollen: Welchen ihr die Sünden behaltet, denen sind sie behalten, so daß ihnen wie die Schuld, so auch die Strafe ihrer Sünden nicht erlassen wird. Wenn diese Worte Jesu: Welchen ihr die Sünden u. s. w., gewöhnlich nur auf die Erlassung der Schuld bezogen werden, so wird damit ihre Beziehung auf die Strafe nicht ausgeschlossen. Jedenfalls würde diese Ausschließung dem Verständnisse der Kirche widersprechen, da diese ehmals die Schuld nur erließ, nachdem die Strafe von dem Sünder erlitten oder von ihr erlassen war. Die Leistung oder Erlassung der Genugthuung, zu der besonders auch die von der Kirche aufgelegte Strafe gehörte, war eine Bedingung, ohne welche die Lossprechung von der Schuld nicht ertheilt wurde. Dieses setzte offenbar die Ueberzeugung voraus, daß das Vergeben und Behalten der Sünden sich nicht bloß auf die Schuld, sondern besonders auch auf die Strafe beziehe. Uebrigens werden jene Worte Jesu auch jetzt noch von keinem Katholiken eigentlich bloß auf die Erlassung der Schuld, sondern überhaupt auf die Lossprechung von Sünden bezogen, und diese wird bekanntlich auch jetzt noch nur in der Voraussetzung ertheilt, daß der Sünder genugthun, besonders auch die verschuldete Strafe, sofern sie ihm nicht erlassen wird, erdulden werde. Wenn dennoch bei der Los-

sprechung bloß an die Schuld gedacht wird, so kommt dieses bloß daher, daß dem Sünder durch diese die Schuld erlassen, die Strafe aber behalten wird, so daß ihm die (zeitliche) Strafe eben sowohl bleibt, wie wenn er nicht losgesprochen wäre, bis er sie entweder völlig erduldet oder einen Nachlaß bekommen hat.

Obgleich uns nun die Strafe ohne die Kirche eben so wenig erlassen wird, wie die Schuld, so ist darum doch die kirchliche Erlassung der Strafe nicht nothwendig zum Heile, wie die der Schuld es ist, weswegen auch die allgemeine Kirchenversammlung von Trient nicht sagt, daß der Gebrauch der Abläße nothwendig, sondern nur, daß er dienlich zum Heile, daß er nützlich und heilsam sei. Unumgänglich nothwendig zum Heile ist nur die Schuldlosigkeit, nicht aber auch die Straflosigkeit. Wollen wir Gott und allen Guten und auch uns selbst gefallen, so muß sich nur nichts Böses finden, was durch unsre Schuld da wäre, sondern vielmehr Gutes, was durch unser Verdienst da ist. Die Strafe ist aber nicht etwas Böses, nicht etwas vernünftig Mißfälliges. Sie ist vielmehr etwas Gutes, etwas vernünftig Wohlgefälliges, weil sie das Böse vermindert und das Gute vermehrt. Nur ist dasjenige, wodurch sie entbehrlich gemacht wird, jedenfalls besser, weil dieses in einer vernünftigen menschlichen Thätigkeit, die Strafe dagegen nur in einem Leiden besteht, welches nicht wie jene Thätigkeit an sich, sondern bloß als Mittel etwas vernünftig Wohlgefälliges oder Gutes ist.

Ueber die kirchliche Gültigkeit der Sünden-Vergebung.

Damit uns die Schuld gültig erlassen werde, fordert die Kirche, daß wir unsre Sünden 1) wahrhaft bereuen, so daß wir 2) den Vorsatz haben, ferner nicht mehr zu sündigen, und daß wir 3) so viel an uns liegt, auch genug thun wollen, um dieselben wieder gut zu machen (wozu

auch gehört, daß wir erforderlicher Maßen büßen) und daß wir 4) auch möglichen Falls unsre Sünden, sofern sie schwer sind und wir uns derselben erinnern können, aufrichtig einem machthabenden Priester nach Art und Zahl bekennen und 5) von demselben losgesprochen werden. Nur unter diesen Bedingungen wird uns die Schuld unsrer Sünden gültig oder wirklich erlassen.

Zur Erlassung der Strafe verlangt die Kirche

1) alles, was sie zur Erlassung der Schuld fordert, so daß man von dieser gültig losgesprochen sei, oder überhaupt, daß man im Stande der Gnade sei. In frühern Zeiten, als die Lossprechung von der Schuld erst nach erduldeter oder erlassener Strafe ertheilt wurde, mußte man, um von der Strafe gültig losgesprochen zu werden, der Lossprechung von der Schuld schon fähig und auch in sofern bereits im Stande der Gnade sein. Jetzt geht die Lossprechung von der Schuld der Lossprechung von der Strafe vorher. Wird ein unbekehrter Sünder von der Strafe losgesprochen, so ist diese Lossprechung eben so ungültig, wie die von der Schuld. Dieses versteht sich von selbst; auch ist es Glaube der Kirche, daß man zur Gewinnung eines Ablasses im Stande der Gnade sein muß. Da sich diese erste Bedingung von selbst versteht, so wird sie bei Ankündigung eines Ablasses auch nicht immer ausdrücklich hervorgehoben.

2) Fordert die Kirche zur Erlassung der Strafe auch noch ausdrücklich gewisse fromme Werke, z. B. Gebete, Kirchenbesuche, Almosen, besonders und gewöhnlich einen würdigen Empfang der h. Sacramente der Buße und des Altars. Sind diese Werke im Stande der Gnade verrichtet, so ist die Strafe kirchlicher Seits gültig oder wirklich erlassen. Offenbar würde die Kirche auch ohne diese Werke von der Strafe lossprechen können; aber sie will durch die vorgeschriebenen Werke zugleich auch die Bedingungen herbeiführen, unter welchen auch Gott uns begnadigt, nämlich einen solchen Buß- und Tugendeifer, der

die Strafe entbehrlich macht. Wenn uns die vorgeschriebenen Werke für diesen Zweck nicht hinreichend oder gar überhaupt für denselben nicht wirksam zu sein scheinen; so ist darum, wenn wir dieselben vorschriftmäßig verrichten, der Ablaß nicht minder kirchlich gültig, indem die Vollmacht und der Wille der kirchlichen Obern, den Ablaß zu ertheilen, von der Wirksamkeit jener Werke nicht abhängt, und weil es auf diese Vollmacht und auf diesen Willen nur ankommt. Damit der Ablaß aber auch vor Gott gültig wäre, würden wir den erforderlichen Buß- und Tugendeifer auf andre Weise heranbringen müssen. — Nicht für den Empfänger, wohl aber für den Ausspender würde es unerlaubt sein, wenn das vorgeschriebene Werk in Leistungen z. B. in Geldbeiträgen bestände, die dem Letzteren persönlich zu Gute kämen. „Umsonst habt ihrs empfangen, umsonst sollt ihrs geben.“ Sind die Leistungen für einen allgemeinen christlichen Zweck bestimmt, so kann nicht über die Erlaubtheit, sondern nur darüber Frage sein, ob sie zur Heranbringung der Bedingung, unter welcher Gott begnadiget, so dienlich sind, wie etwas Anderes, ohne daß jedoch diese Frage die kirchliche Gültigkeit des Ablasses berührt. Bei dem sogenannten Ablaßhandel Tezels ist also nicht jeden Falls das zu tadeln, daß der Ablaß an einen Beitrag für die Peterskirche geknüpft war, sondern tadelnswerth ist es nur, wenn die Art und Weise, wie er gehoben wurde, nicht geeignet war, den Buß- und Tugendeifer der Gläubigen anzuregen und so die Bedingung, unter welcher auch Gott begnadiget, heranzubringen. Wenn also die allgemeine Kirchenversammlung zu Trient, ohne Zweifel den Ablaßhandel Tezels im Auge habend, allgemein feststellt und befiehlt, daß aller verwerflicher Handel mit dem Ablasse ganz aufgehoben werden solle, so ist damit offenbar nicht gesagt, daß der Ablaß künftig überhaupt nicht mehr an Geldbeiträge zu christlichen Zwecken, wie z. B. an Beiträge für die Missionen, geknüpft werden solle. Ueberhaupt dürfte heut zu Tage in Ansehung des Ablasses mehr als es zu geschehen scheint, die Vor-

schrift der Trienter Kirchenversammlung berücksichtigt werden, „daß bei Ertheilung von Ablässen ein solches Maß beobachtet werde, daß die Kirchenzucht nicht alle Kraft verliere;" denn wenigstens in manchen Kirchen oder Orten scheint die Möglichkeit, einen Ablaß zu gewinnen, gar zu häufig zu sein. Communia vilescunt.

Zur Gültigkeit des Ablasses gehört

3) auch noch, daß er von einem solchen ertheilt wird, der die Vollmacht dazu hat. Diese Vollmacht haben der Papst und die Bischöfe. Den Priestern wird diese Vollmacht zugleich mit der, von der Schuld loszusprechen, nicht übertragen, offenbar deswegen, damit der Ablaß nicht zu leicht und zu häufig ertheilt werde. Ohne Zweifel aus demselben Grunde haben auch die Bischöfe ihre Vollmacht außer gewissen Fällen auf den Papst übergeben lassen. Da die Vollmacht der Kirche, Ablaß zu ertheilen, sich offenbar nur über ihre Untergebene erstreckt, so erstreckt sich dieselbe nicht über die Verstorbenen. Wenn Tezel wirklich behauptet hat, daß der Ablaß für die Verstorbenen nach erfüllter Bedingung wie jeder andere Ablaß die christliche und göttliche Vollmacht für sich habe und kirchlich gültig sei, so hatte er Unrecht. Es ist dieses ein Ablaß für die Lebenden und als solcher unter den gesetzten Bedingungen allerdings gültig; den Verstorbenen kommt er nur so wie eine Fürbitte zu Gute, welche von den Lebenden für dieselben eingelegt wird. Daß übrigens eine Fürbitte dieser Art, bei der man auf die eigene Begnadigung verzichtet, damit die Verstorbenen begnadiget werden, besonders geeignet sein könne, die Bedingungen herauzubringen, unter welchen Gott die Verstorbenen begnadigt, leuchtet von selbst ein. — Auch erstreckt sich die Vollmacht, Ablaß zu ertheilen, offenbar nicht weiter, als die Vollmacht zu strafen. Daher kann die Kirche, wo eine besondere Staatsgewalt ist, und sie also die Rechtsgewalt nicht ausüben darf, einen Verbrecher, sofern er der strafenden Staatsgewalt verfallen ist, nicht gültig begnadigen. Aus Mangel an Vollmacht würde auch ein Ablaß für künftige

Sünden, wenn jemals ein solcher ertheilt wäre oder würde, nicht gültig sein, da die Kirche offenbar nicht von Christus ermächtiget ist, künftige Sünden zu bestrafen. Ueber dieses würde ja auch eine Vollmacht, künftige Sünden zu begnadigen, nur dazu dienen, das Sündigen leichter zu machen und zu mehren, welches offenbar der Wille Gottes und auch der Kirche nicht sein kann. Auch ist gewiß, daß die Kirche für künftige Sünden keinen Ablaß ertheilt. Die Nichtkatholiken, die es dennoch behaupten, müssen, wenn sie es nicht blos aus der Luft greifen, entweder den Inhalt der Ablaßbriefe verkehrt auffassen, oder sie müssen ihre Behauptung darauf stützen, daß ein solcher Brief für eine große Zahl von Jahren oder bis auf Widerruf gültig ist. Letzteres kann bei dem Unwissenden allerdings die Meinung veranlassen, daß die kirchlichen Obern auch schon für solche Sünden einen Ablaß ertheilen, die noch nicht begangen sind, da in der That kraft eines solchen Briefes ein Ablaß für Sünden gewonnen werden kann, die zur Zeit der Ausstellung noch nicht begangen waren. Aber durch die Ablaßbriefe wird der Ablaß nur *bedingt* und zwar unter solchen Bedingungen ertheilt, die unmöglich *alle* schon *vor der Sünde* erfüllt werden können. Denn zu diesen Bedingungen gehört *jedenfalls* die *Bekehrung* von *den* Sünden, deren Strafen erlassen werden sollen. Ein *bedingt* ertheilter Ablaß ist aber offenbar nicht eher wirklich ertheilt, als *alle Bedingungen wirklich erfüllt sind*.

De vita et praeceptis Ioannis Scoti Erigenae.

(Schluß.)

Schlueterus has res a Scoto non distinctas negat. Sed iampridem a nobis demonstratum est, quod ad substantiam attineat, qua una in re hoc loco cuncta posita esse constat, et Naturam creatam creantem, et Naturam creatam non creantem in libris de divisione naturae cum unigenito dei filio patri suo consubstantiali, esse confusas (§. 29 — §. 38.). Hoc autem proprie sibi demonstrandum fuisse, substantiarum esse posse diversitatem, Schlueterus, opinamur, non animadvertit.

III. Quodsi (cf. §. 45, II.) apud eum hoc legimus, Erigenae, sicubi dixerit: „Deus est in se, fit in creaturis", sive: „Deus creatur in omnibus" — hac in re esse indulgendum, quasi hae solae locutiones sint, propter quas pantheismi accusatio Erigenae possit intendi, nos quidem sane non videmus, quid ipsi, qui tamen Erigenam, quum ederet, perlegere debuit, hac in re acciderit! —

IV. Nec ampliore fortuna usus est in iis, quae (cf. §. 45, III.) quasi ex abundanti, ut aiunt, congessit. His enim de rebus, si una et item altera, quod tamen vix crediderimus, quae cum pantheismo Erigeniano pugnet, reperiatur, qui tandem factum est, ut Schlueterus ne hoc quidem respexerit, num forte Erigena, quum illam doceret, parum sibi constiterit? — Namque est, ubi sibimet ipsi contradicat [31]; neque levissimis tantum in rebus.

---

31) cf. Hock. in ephemm. Bonnenss. XVI, p. 42, 43.

Quod autem nonnulla doctrinae christianae capita libro suo inseruit, tantum abest, ut haec istam libro pravitatem exuerint, ut ipsa quoque totam libri pravitatem cum summa sua pernicie induerint. Atque hoc de multis ipsorum iam vidimus: de pluribus etiam esse videbimus.

Ceterum Schlueterus hac in re ne somnio quidem cogitasse videtur, quam diligenter etiam illi, qui nostra aetate pantheismum docent, eorundem christianae religionis capitum nomina saltem retineant.

V. Schlueterus (p. VI.): „Erigenam", ait, „multi multis modis perperam intellexere. Haud facile unumquodque eius dictum, si ex orationis contextu abrumpatur, defendere queas. At affirmare audemus, eum, si totum respicias, amussim veritatis nusquam transgressum esse."

Haec verba significare videntur, Schlueterum non singula Erigenae dicta, quae hic illic occurrant, quibus Erigena impugnetur, in medium allata, sed ad intimos philosophiae Erigenianae recessus, ut his locis, quid ipsa rerum agat, perspiciatur, penetratum velle. Quae ratio, si verum fateamur, summopere nobis placeret. Hic autem sensus in illis verbis inesse non potest, propterea quod sequeretur, Schlueterum illa ipsa ratione impugnari vetuisse, qua ipse in defendendo est usus. —

Hoc enim ex iis, quae adhuc ab eius libello nobis suppeditata sunt, luce est clarius, ipsum in occultos istius philosophiae sinus non penetrasse, nec, ut videtur, penetrare voluisse. Quapropter, quod de tota eius defensione diximus, non iniuria a nobis dictum arbitramur. Quid enim in Scoto defendendo antiquius habere debuit, quam ut id ipsum diligentissime perageret, quod plane neglexit? —

Denique etiam hoc dicendum est, nos profecto ignorare, qualem omnino sibi finxerit pantheismum animoque conceperit. Scribit enim (p. XIV.): „(Nonnulli) inter quos numerandi videntur Thom. Mooreus, Dr. C. F. Hockius, recentiorum systematum, verae libertati christianae specu-

lationis minus faventium, praeiudiciis impliciti, admodum quidem cavent, ne Deus cum creatura more gentilium pantheistice confundatur, nequaquam vero abyssum timent, inter utrumque iterum hiantem, quem teste s. Paulo (Ephes. II, 13 seq. et Coloss. I, 19.) Salvator noster ita clausit, ut „„utraque faceret unum.““ —

§. 47.

Quae postquam de Natura creata non creante, hac tota rerum universitate ad libros περὶ φύσεων explicata sunt, ceteras res, quae super eadem Natura docentur, sol, luna, quem habeant cursum, quae intervalla, qua ratione ex quattuor elementis omnia corpora sint composita, quae sit hominis eiusque sensuum natura et quae sunt generis eiusdem, maxime propterea quod ad illa, quae nobis tota hac scriptione proprie cordi esse debent, parum attineant, optimo iure praetermittendas esse existimavimus. Sunt vero alia longeque consilio nostro gravissima in his libris, quae, quum propter sententiarum nexum facillime ad ipsam de Natura creata non creante disputationem adiiciantur, huc transferre decrevimus. Dicimus autem praecipue permagnas quasdam christianae doctrinae partes, quas philosophiae Erigenianae sordibus misere deprehendemus inquinatas.

§. 48.

Ipsius igitur dei opera factum esse (§. 33.) diximus, ut causae primordiales in effectus suos profluerent, proindeque omnia, quae hoc universo continentur, de summa dignitate sua in conditionem deiicerentur multo deteriorem. (II, 11.) — Haec autem res divinae bonitati non repugnat, ideo quod, „ut vera ratio docet, mundus iste in varias sensibilesque species — — non fuisse erupturus dici potest, si Deus casum et interitum primi hominis, unitatem suae naturae deserentis, non praevidisset; homo autem post ruinam suam de summis ad ima, de aeternis ad tempora-

lia, de spiritualibus ad corporalia — — suum miserabilem interitum, tali poena admonitus, potuit cognoscere, ut ad suae dignitatis pristinum statum poenitendo divinasque leges, quas transgressus erat, implendo redire postularet.“ (II, 12.) —

§. 49.

Atque haec ipsa Scoti verba etiam illud ostendunt, quid sit ei primi hominis, ut cum theologis loquamur, praevaricatio. Is enim „primi hominis casus et interitus“ — dicitur, quod „ unitatem divinae naturae“ (in qua cum reliquarum rerum causis primordialibus propriam suae dignitatis atque essentiae sedem obtinebat [I, 7; IV, 10; II, 6 seqq.]) „deseruerit, atque ita de summis ad ima, de aeternis ad temporalia“ — — sit deturbatus!! — Hoc autem Scotus, ut philosophiae ipsius satis convenit, ita etiam constanter docet. (Cf. §. 50 seqq.)

§. 50.

„Primus homo praevaricando illam dignitatem, qua in primordialibus causis ornatus erat, deseruit. Hinc ab angelica ad pecorinam non solum essentiae, sed etiam multiplicationis rationem corruit. Hac enim de causa etiam in masculum et feminam divisus est, quum antea, in aeternis suis rationibus, non haberet divisionem sexuum, sed simpliciter homo esset. Iterumque post universalem omnium corporum resurrectionem, quae in fine mundi futura dicitur, haec sexuum divisio non amplius erit. — Talis masculi et feminae adunatio in Salvatore nostro quum resurgeret, primum est facta: in eo enim, ut ait Apostolus, non est masculus neque femina.“ (II, 6 seqq. —; IV, 9, 12, 15.)

§. 51.

„Homo prius in se ipso lapsus est, quum a diabolo

tentaretur. Si in illo statu, quo deus ipsum primitus condiderat, mansisset, in diabolum non incurrisset. Prius ergo descendit, perversae voluntatis motu impulsus, et in res temporales se praecipitavit: cadendo autem a diabolo sauciatus et spoliatus est.“ (IV, 15; cf. IV, 23.)

§. 52.

„Peccati merito primis hominibus corpora sunt data: ante peccatum homo tantae spiritualitatis fuerat, ut nullis usibus corporalium sensuum indigeret, soloque intelligentiae officio frueretur.“ (IV, 16, 19.)

§. 53.

Sed quae tandem sunt ista nugarum monstra! — Ideo hanc rerum universitatem a deo conditam, sive in statum deteriorem detrusam, ut homini, quem deus sua sponte propediem istuc profecturum praescivisset, et poenitendi et se corrigendi daretur locus! Hanc ipsam esse primi hominis praevaricationem, quam vocant, quod de causarum primordialium sede h. e. ex ipso deo eiusque filio unigenito in hanc terram, brutis animalibus incolendam, sese demiserit! Non modo post peccatum demum, sed etiam propter solum peccatum ista unius hominis divisione duos homines esse factos! diabolum homines intra teli sui iactum accepisse! corpora, quae gestamus, hominum generi data!

Quae est ista doctrinăe christianae et sacrae scripturae, ut ita dicamus, irrisio et ludificatio! Quam autem haec ipsa res, id quod nobis profecto gravissimum est, sola fere huius libri philosophia atque indole et prodiit, et prodire debuit! — Namque Scotus ceteroquin nec doctrinam christianam nec sacram scripturam ullo pacto sprevit aut repudiavit; hoc solum fecit, ut suae philosophiae placitis ipsas accomodaret. Quod qua arte effecerit, iam supra (§. 38, I, V.) animadvertimus, nec non illico claris aliquot documentis ostendemus.

§. 54.

„Plantationem dei, paradisum in Eden non aliud fuisse dicimus, nisi ipsam humanam naturam, quatenus ab initio ad imaginem dei (h. e. in principali sua dignitate) facta esset: in ea lignum vitae (Verbum videlicet Patris) omnem fructificabat vitam; in eius medio fons omnium bonorum (eadem videlicet divina sapientia) manabat; quattuor eius flumina, 'ex uno fonte manantia, sunt quattuor principales animae virtutes, ex una sapientia profluentes, ex quibus omnis virtus et bona operatio scatet."

„Unus homo in paradiso (h. e. in illa felicitatis conditione) dicitur creatus, quo in homine et vir et mulier [secundum patres (?)] intelligitur. Vir est animus, νõυς, universae naturae humanae praesidens: mulier est sensus corporeus, αἴσθησις, cui incaute consentiens animus perditur. Qui fuit in illo paradiso Serpens — est illicita delectatio, qua ea, quae carnalem sensum delectant, damnabiliter concupiscuntur. — Postquam homo in soporem incidit et obdormivit, deus ex ipsius costa fecit mulierem: h. e. quum homo illam animi intentionem, qua semper et inflexibiliter creatorem suum contemplari debuerat, ad delectationes rerum materialium reflexisset et carnalis copulae appetitu dedisset, se ipsum omnino aeternae ac beatae contemplationis vigore segregavit, in delectationem sensibilium, omni virtute evacuatus, cecidit, sensibus spiritualibus penitus recessit. Quando autem homo ita de naturae suae dignitate lapsus erat, etiam sui divisionem in maritum et feminam, suamque ad similitudinem pecorum propagationem, consecutus est."

„Licet plures harum rerum a sacra scriptura, quasi ante hominis casum factae, narrentur, hoc nostrae sententiae non repugnat: neque enim ignoramus, usitatissimum esse divinae scripturae tropum, qui a Graecis — ὕστερον πρότερον sive πρόληψις, a Latinis — praeposterum sive anticipatio vocatur." (IV, 16—23.) —

§. 55.

Tali igitur artificio Scotus, quidquid sacrae scripturae, quidquid doctrinae christianae in ipsius philosophiam incidit, fere depravatum habet. Hac enim in re admodum sibi consentaneus fuit. Quod luculentius etiam probaturi quam maxime operae pretium fecisse videmur, si illa, quae de hominum, Adami culpa perditorum, redemptione, de peccato, de peccati poena docentur, paucis adstricta retulerimus.

§. 56.

„Omnia, quae ex causa omnium“ (h. e. vel deus, vel unigenitus dei filius [cf. §. 28—30]) „et ex causis primordialibus, in ea constitutis, procedunt, — — vilescerent, imo etiam penitus perirent, si ad fontem suum redire neque possent, neque redirent.“ (V, 36.) —

„Deus itaque, Dei verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum.“ —

„Quod humanam tantum assumpsit naturam“ (i. e. in humanam tantum naturam descendit) „ideo factum est, quod in homine omnis et visibilis et invisibilis creatura“ (homo videlicet ex animo et corpore constat [cf. „de div. nat. II, 3 seqq.]) continetur.„ —

„Descendit autem Verbum Dei non aliam ob causam, — nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut“ (effectus) „in ipsis“ (causis) „ineffabili quadam adunatione, sicut et ipsa“ (communis omnium) „causa“ (ipsum Dei Verbum) „salvarentur.“ — „(Nam) si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret; pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut pereuntibus

causis nulli remanerent effectus: haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt, aut simul et semper permanent.“

„Totus itaque mundus in Verbo Dei — — incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est“ (i. e. hucusque in solius tantum Verbi divini, ut aiunt, humanitate); in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. Quod enim in se ipso specialiter perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura. Ipsum siquidem Dei verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam non accepit. Ac per hoc, si humanam naturam, quam accepit, salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam, visibilem et invisibilem, restauravit.“ = (V, 25; cf. V, 27, 36 [p. 289 edit. Oxon.]; III, 20; IV, 5 [p. 170 edit. Oxon.]; IV, 4; II, 9.) —

Atque hoc profecto, si quidquam, artis istius Erigenianae specimen est dicendum. Quam misere hanc doctrinae christianae partem in uliginosis istis causarum suarum primordialium effectuumque ex iis profluentium paludibus polluit atque turpavit!

Neque Scotus, dum satis sibi constare velit, ecclesiae verbis dicere queat: „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelo!“ — sed ad suae philosophiae placita hoc potius dicere debeat: „Qui propter semet ipsum et propter hanc rerum universitatem, propter suam ipsius et propter huius rerum universitatis salutem descendit de coelo!“ —

§. 57.

Quoniam denique operis nostri Erigeniani sententiam de peccato et peccati poena sumus expositurі, qui operis de praedestinatione doctrinam (cf. supra cap. IV.) noverit, etiam hanc fere cognitam habebit.

A. I. Quidquid esse dicitur mali, substantialiter in

rerum natura non invenitur. Neque enim est propria ac certa substantia, sed nihil nisi motus quidam. — Est autem motus ille non naturae (ita enim ad ipsum deum, qui eam fecit, referretur), sed liberae voluntatis. „Malum autem, per se consideratum, omnino nihil est praeter irrationabilem, perversum liberae voluntatis motum.“ — „Voluntas (enim)“, ut alio loco scriptum est, „libera ad eligendum bonum, se ipsam servilem fecit ad sequendum malum.“ — (IV, 16 [ed. Ox. p. 205, p. 206]; V, 26, 36 [ed. Ox. p. 282, 285—288]; IV, 14, 22, 23.)

II. Quum tamen etiam libera voluntas a deo sit data, iure vel hac sola de causa motum illum perversum non proprie malum, sed „illicitum“ tantummodo possumus appellare. (V, 36 [ed. Ox. p. 282, 285, 288]).

III. At quibusdam aliis locis Noster multo acutius veram rei rationem videtur perspexisse. Saltem enim satis confidenter cum alia, tum haec affirmat: „motus ille perversus extra naturam et ex bestiali intemperantia sumptus perspicitur:“ — „malum nullam aliam in rerum natura sedem reperit, nisi ubi falsitas possidet h. e. in sensu corporeo:“ — „cum malum ex naturali causa“ (h. e. ex natura, a deo facta) „non nascatur, rectius videtur esse „libidinosum appetitum“ eius causam dicere, quam malam voluntatem: hic enim naturalibus bonis excluditur.“ — IV, 16 [ed. Ox. p. 206, 205]; IV, 22 [ed. Ox. p. 215]; V, 36 [ed. Ox. p. 286, 287]).

IV. Malum autem, quum neque certa quaedam substantia sit, neque „accidens naturale“, Scotus etiam hoc contendit: „Animus divinus nullum malum, nullam malitiam novit. Divina enim scientia causa est existentium [32]): ideoque, quidquid novit, necesse est, in natura rerum fieri; quod autem in natura rerum non invenitur, neque in divina scientia inveniri potest. — Deus itaque nescit omnes divinae legis praevaricatores: illorum substantias, omne-

32) cf. supra §. 15. —

que, quod in iis fecit, quodque in ipso subsistit, novit; quod autem illorum perversis motibus naturae a se substitutae accidit, omnino ignorat. (V, 27 [l. l. p. 259.]) Atque hanc ipsam rem Scotus iisdem propemodum verbis saepius docet (cf. II, 28; eiusd. de praedest. sup. cap. IV, nott. 28 seqq.). Quo autem pacto in occultis philosophiae Erigenianae sinibus nata sit, iam supra (§. 15.) indicavimus. Quare Scotus noster parum, ut arbitramur, sibi consentaneus fuit in hoc, quod nonnullis locis, quae a deo in hominibus facta creduntur, secundum Erigenae philosophiam autem propter peccatum primi hominis iis accidisse sunt dicenda, ideo a summo numine divino in ipsis facta esse affirmavit, quod, fore ut primus homo peccaret, praescivisset — (IV, 14 [ed. Ox. p. 195], 23 [ibid. p. 216]; cf. II, 12). Neque hercule ignoramus, quam Noster manibus pedibusque, ut aiunt, ne ipsius philosophia doctrinae christianae adversari videatur, obnixe facere consueverit; qua in re, ut alicubi alteram alterius commodo nimis circumcideret, facillime, opinamur, fieri potuit.

Quodsi deus revera omnia peccata putatur ignorare, nonne etiam ipsa ne curare quidem est putandus? — Hinc conficitur non solum, ut, qui peccavit, a deo non puniatur, id quod Scotus ipse et in libro de praedest. (cf. sup. cap. IV) et in libris de divisione naturae (cf. inf. §. 59, B. IV.) expressis verbis docuit, verum etiam alterum istud multo maius, ut, si qua in re morum praecepta aut simus migraturi, aut migraverimus, ne in ullam quidem summi illius, quo nos deus complectatur, amoris cogitationem deduci, atque hac re, quae profecto ingenuis hominibus acerrimum stimulum addere debet, ab erroribus nostris possimus abduci. Nec male sanum quidem, propterea quod paterna dei caritate indignum se praestiterit, peccasse poenitere queat. — Sed mox, exposito, quae Scotus de peccatorum poenis sentiat, plura hac de re dicemus. —

V. Quemadmodum igitur Scotus in libro de praedest.

docuit „perversum istum motum, quod peccatum appellet, eo contendere, ut, divinis et vere manentibus relictis, adeo ad ipsum nihilum perveniat,“ sic etiam in libris de div. naturae habetur: „Malitia est animae intellectualis naturalium bonorum“ (h. e. rerum, quae vere sunt) „oblivio et ad finem insitarum naturae virtutum operationis defectus naturaliumque potentiarum per fallentem iudicationem in aliud praeter finem irrationabilis motus. Finem vero dico eorum, quae sunt, causam“ (h. e. deus, ut „fons omnis verae essentiae“ [IV, 1; III, 4]), „quam naturaliter appetunt omnia“ — „quum nulla creatura sit, quae velit vel appetat nihil esse, nec fugiat, ne ei contingat, non esse[33]).“ — (V, 26 [ed. Ox. p. 256]; V, 3.) —

Sed haec hactenus: nam satis fuse explicatum est, quam Scotus proprie habeat notionem malitiae; itemque, quatenus est malitiae opposita, virtutis. Transeamus ad reliqua.

B. I. „Malitia consummationem accipiet, et in nulla natura remanebit. Ac per hoc natura nostra non semper malitia detinebitur, sed finito omni malo“ (h. e. motu illo perverso, qui ad „non-esse“ tendit) „ad bonum reversura est.“ —

„Sicut enim umbra terrae, coarctantibus eam solaribus radiis, tandem penitus deficit: sic malitia, quae veluti quaedam umbra delictorum nostrorum nostram occupat naturam, abundantia aeternae bonitatis coarctabitur et omnino abolebitur, dum irrationabiles animae humanae motus ad rationabiles veritatis affectus convertentur.“ —

---

33) Est autem hoc loco attendendum ad ea, quae de causis primordd. atque ipsarum effectibus sunt dicta: illae veram omnium rerum substantiam continent, hi, si quis eos per se consideraverit, nihil esse dicuntur. Quo fit, ut, quae ex illis quasi longius etiam recedere atque horum viam, ut ita dicamus, acriore etiam animo persequi contendunt, ad „non-esse“ festinent; quae contra, relictis causis primordd. ad ipsas redire maturant, revera ad „esse“ properent.

„Ipso irrationabili motu — — bonitatis amplitudine circumscripto et penitus terminato, rationabiliter secundum insitas ipsi naturales virtutes humana natura movebitur sursum versus erecta, causam suam semper appetens.“ — (V, 26 [ed. Ox. p. 259—260]; V, 28 [ibid. p. 264.])

Haec vero Scoti verba, praeterquam quod omnem omnino malitiam aliquando defecturam h. e. quaecunque perverse moventur, tandem recte mota ad deum perventura esse contendunt, eo ipso, quod, quaecunque perverso motu indulgent, solis fortasse „daemonibus“, ut alio quodam loco (V, 31.) reperitur, exceptis, ad rectum finem reditura affirmant, apertissime et hoc docent, homines etiam invitos, nedum non volentes, de perversitatis tramite abactos ad verum suum finem coactum iri. Hoc autem concesso, quis in virtute, quam vocamus, exercenda locus relinquitur libertati? — Nec tamen Erigena quibus ille his in rebus artificiis excellit, omnino, ut videtur, ad incitas esset redactus. Quo se fortasse pacto expedierit, licet neque hac re gravissimos errores effugere queat, paucis interiectis videbimus (cf. §. 57, B. III, b.).

II. Finita autem omni malitia atque impietate, quis remanebit malus aut impius? — Sola enim malitia atque impietate sunt et mali et impii. Quodsi omnia in deum, quem peccando deseruere, sunt reditura, nonne consequens erit, nullam impiorum poenam, nullam aeternam miseriae mortem remansuram? — Hinc vero summae oriuntur difficultates. Ubi enim erit supplicium aeternum, in quod ituri sunt impii? — Ubi erit aestus ille flammarum ignis aeterni, in quem severitas iustissimi iudicis malos est missura dicens: „„Ite maledicti in ignem aeternum?““ — (V, 27.)

Scotus hanc rem ita conficit, ut ad duas potissimum quaestiones respondeat: „Quae erunt poenae?“ „Qui punientur?“ —

III. a. Quae erunt poena? —

„Diversas suppliciorum formas neque in loco neque

in tempore ullo esse credimus. Erunt tantum in malarum voluntatum et corruptarum conscientiarum motibus perversis — perversaeque potentiae omnimodo subversione h. e. in exstincta omni omnino facultate peccandi, malefaciendi, impie agendi. Ubi Iudas proditor torquetur? — Nusquam, nisi in polluta sua conscientia! Qualem poenam patitur? — Seram poenitentiam et inutilem, qua semper uritur. — Unusquisque impie viventium ipsa vitiorum libidine, qua in carne exarsit, velut quadam flamma inexstinguibili torquebitur.“ (V, 29.)

Non sunt igitur male factorum poenae nisi in perversa voluntate atque in ipsorum male factorum conscientia. Quod Scotus, ut in libro de praedest., ita et in libris de div. naturae diligenter tenuit. Hinc factum est, ut, qui aeterna impiorum hominum supplicia a Scoto nostro penitus explodi affirmarent, exstiterint perplurimi. At Scotus nihil aliud negavit, nisi, id quod, qui recte sentiunt, omnes negant, certum quendam aut vero igne plenum istorum suppliciorum locum esse (cf. V. 37.). —

Iam vero de ipsa poenarum natura ac ratione aliis quibusdam locis multo accuratius scriptum est. Duae autem proponi videntur sententiae: quae tamen perfacile inter se conciliantur.

Pluribus locis huiusmodi verba habentur: „Impii inanes rerum sensibilium imagines patientes flebunt.“ „Impiis mortalium rerum semper erunt phantasiae ac diversae falsaeque species secundum diversos malarum suarum cogitationum motus.“ (V, 31.)

Alibi autem legimus haec: „Hoc est totum, quod dicitur, liberae ac perversae voluntatis supplicium, quod impetus eius libidinosus retinebitur, ne, quod illicite appetit, apprehendat, h. e. ab illicitis suis motibus prohibebitur, ne ad finem suae cupiditatis possit pervenire.“ (V, 36 [ed. Ox. p. 282.])

Has igitur sententias ita arbitramur inter se coniungendas, ut, quam posteriore loco posuimus, proprie reti-

neamus, alteram ad hanc referamus. Haec enim et in libris de divis. naturae saepius occurrit (cf. V, 29), et in libro de praedest. docetur, nec non Scoti sententiae de peccato longe melius congruit, quam illa. Qui ab iis, quae vere sunt, recedens ad ea tendit, quae non sunt, peccat. Quem igitur huic homini dolorem, qui quidem ipsi utilior sit, inurere queas, quam si a perversissimo isto motu recte eum ac simpliciter prohibeas?

Nec tamen prior illa sententia est negligenda: namque solo illius auxilio Scotus ad posteriorem tuendam valet. Quam rem paucis aperiemus. Impios igitur aeternis poenis affectum iri docuit. Hinc posteriore illa sententia constituta, sponte efficitur, fore in aeternum, qui ad res, quae non esse dicuntur, festinent, atque ab hoc perverso motu quasi violenta manu retineantur. Hasce autem res, ut infra videbimus, Erigena perpetuo mansuras esse negat, nam post „huius saeculi“, ut ait, „consummationem“ — non amplius erunt. Quid inde? Simulatque illae res evanuere, nemo certe impius, qui amplius ad eas properet aut ab iis prohiberi possit, reperietur. Poenae igitur cessabunt? — Hanc difficultatem prior sententia tollit!

Atque est praeterea, ubi Scotus ita scripserit, quasi sola rerum divinarum ignorantia atque inscítia impios sit cruciatura (V, 31 [ed. Ox. p. 270.]). Hoc certe omnibus propemodum locis legitur, quae res et Hegelianae rationi quodammodo convenit [34]), bonorum hominum praemia in eo esse posita, quod „verae ipsis futurae sint contemplationes“, quod „vera dei contemplatione sint gavisuri, quum impii mortalium rerum phantasiis torqueantur.“ (V, 31 [ibid. p. 270]; V, 39.) Libro primo (cap. 8.) legimus etiam haec: „Felicitatem sanctorum *nihil aliud* esse putamus, praeter ipsius divinae essentiae puram contemplationem atque immediatam.“ —

34) cf. Baltzer, Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus. Fascic. I, p. 9–11.

Illos autem qui in Hegelii verba iurarunt, longe alia ratione, ac Nostrum, in istas opiniones delapsos constat.

Postquam igitur demonstravimus, quales poenae sint futurae, ad alteram quaestionem progrediendum est.

b) Qui sint puniendi? —

Haec quaestio vana fortasse videatur. Si qui sint puniendi, certe puniendos esse homines impios. — At apud Scotum res est admodum magna. Scribit enim: „ipsos homines impios h. e. impiorum hominum naturam, substantiam, utpote quae ab ipso deo profecta sit, nullo pacto posse puniri.“ — (V, 30—31, 35; de praed. sup. cap. IV.) „Neque haec poenis est digna, quum ipsa nihil peccet aut peccare queat.“ (cf. §. 57, A, I.)

Nihilominus „tormenta illa, (quae poenae dicuntur) naturali subiecto, quod torqueant, carere non possunt.“ (V, 30 seqq.)

Quae „nodosa perplexio ut iuste solvatur, statuendum est, puniri aliquid, quod non sit substantia, sed tantum substantiae inhaerens, ita tamen, ut haec ipsa substantia omni poena maneat libera.“ — Est autem substantiae humanae inhaerens perversa ista voluntas: et haec ipsa, quemadmodum suo Marte peccat, ita etiam sola per se punitur; quemadmodum peccatis suis naturale bonum, naturam humanam, cui inhaeret, omnino non contaminat, ita neque tormentis suis, quibus punitur, naturale subiectum, cuius ipsa est accidens, et in quo continetur, ulla ratione torquet. Itaque irrationabiles motus malarum voluntatum puniuntur in his, qui naturam bonam et rationabilem et impassibilem participant.“ — (V, 30—31 [ed. Ox. p. 267—270.]) „Non minus igitur in malis hominibus, quam in bonis — salva, integra, incontaminata, omni passione contraria immunis erit et semper erit natura humana: attamen contrariarum qualitatum, bonarum dico malarumque voluntatum, virtutis ignominiaeque“ — et hac denique ratione „etiam contrariarum passionum est capax.“ — (l. l. p. 270—271.)

IV. Haec denique postquam sunt disputata, facile est ad intelligendum, quam Scotus iure suo et haec scripserit: „Deus peccata punit, et, *ut verius dicam, puniri sinit.*" — „Mala voluntas praevaricantium totius peccati et *totius poenae peccati* causa efficax est." (l.l. p. 269—270.) — In libro de praedestinatione (cf. sup. cap. IV.), quo ipse sententiarum nexus, ut diligenter de vero poenarum auctore inquireretur, multo acrius postulabat, illud ipsum, nullas *a deo* poenas constitui, omni virium contentione tueri studuit. Quod autem maius etiam est, ipsa eius philosophia, ut hoc doceret, eum coëgit. Namque ex huius placitis deus nihil aliud novit, nisi quae sunt „substantia" aut substantialium accidentia naturalia", proindeque „totum, quod dicitur malum", quum in hisce non reperiatur, „omnino ignorat." (cf. §. 57. A, IV.) — Quo profecto fit, ut, etiamsi deus ipse hominibus impiis, quibus puniuntur, constituat, hoc tamen imprudens, nedum non volens faciat. Itaque deus peccata non punit, sed, ad summum, „puniri sinit[35]."

§. 58.

Totum igitur hoc nostri decretum de peccatis peccatorumque poenis, id quod satis patefecisse arbitramur, maxima sane gravissimorum errorum multitudine est refertum. Quos de integro sigillatim recensere nauseam tantummodo excitaturum arbitramur. Illa autem, quae summa ab istis nugis vitae usui damna queant inferri, magis quasi in aperta luce collocanda esse videantur. Haec igitur imprimis in isto uno posita sunt omnia, quod deus nec qui peccant, nec quae peccantur, ulla ratione dicitur aut curare aut novisse. Sola male factorum conscientia eum, qui peccando indulget, poena afficit, — sola male factorum

35) Schlueterus, licet (p. XIII seqq.) Scoti sententiam de „malo et de peccatorum poenis" — defendendam susceperit, ideoque de industria examinet, illorum tamen errorum, qui a nobis sunt notati, ne ullum quidem reperisse videtur! —

conscientia a peccando potest deterrere. Nonne haec res, quidquid ad scelerum libidines coercendas est constitutum, funditus propemodum evertit, disiicit, ab hominum conspectu removet? Nec punientem deum quasi exacerbandi timor homines magis ferreos, nec amantem deum quasi contristandi metus homines magis ingenuos, ne urentem peccandi cupiditatem peccando expleant atque exstinguant, dum Scoti doctrinam sequi voluerint, permovebit. Quotus autem quisque conscientiae suae hoc tribuet, ut eam solam sibi ducem eligat, neque, voluptatum vi allectante, unquam deserat! Quodsi ista doctrina ad vitae communis usum referretur, remotis profecto, quaecunque furentibus peccandi libidinibus „moles", ut Virgilii verbis utamur, „et montes alti" sunt imposita, omnia misceret penitusque disturbaret.

§. 59.

Venimus tandem ad quartam illam Naturae speciem, quae nec creatur nec creat. Sed, quae huc pertinent, non tam prae ceteris perniciosa sunt, quam ridicula. Quare, quum in iis, quae proprie perniciosa essent, longiores fuerimus, in his, quas fortasse aniles tantum fabulas appellaveris, erimus breviores.

§. 60.

D. „Quarta Naturae species, quae nec creatur nec creat, profecto ipse deus est. Divina (enim) natura creditur non creari, quoniam primitiva omnium causa est, ultra quam nihil est, a quo possit creari. Quum vero post reditum universitatis conditae in suas primordiales causas, quae in ipsa divina natura continentur, nulla ulterius natura ex ea procreabitur seu in species sensibiles intelligibilesve multiplicabitur, non immerito nihil creare et creditur et intelligitur." — (IV, 26—27.)

§. 61.

„Sunt argumenta probatissima ex rebus sensibilibus,

quae reditum illum futurum esse demonstrant. — Sphaera coelestis astrigera XXIV horarum spatio ad eundem locorum situm redit: sol ad idem punctum aequinoctialis diametri peractis IV annis eodem temporis momento pervenit. Quid de aëris, terrae animantibus, surculis, herbis? Nonne similiter sua tempora observant, quibus in foetus, flores, folia, fructus erumpunt? — Et simpliciter dicendum, nulla corporea creatura est vitali motu vegetata, quae non ad principium motus sui revertatur. Hoc ipsum de toto quoque mundo intelligendum: finis enim eius est ipsius principium, quod appetit et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in causas suas redeat. — Similiter animae rationabilis conceptiones, quod artium liberalium exemplo probatur, principia sua repetunt, in quibus finem motus sui constituunt: principium quippe et finis in iis omnibus id ipsum est. In omnibus hominibus unus atque idem appetitus est essendi, bene essendi, perpetualiter essendi: et si omnis motus naturalis non desinit, donec ad finem suum perveniat, quid naturam humanam sistere valet, ne ad id, quod petit, perveniat? Quapropter etiam de humana natura patet, ad deum ipsam esse redituram.“ —

§. 62.

„Redibunt autem omnia, quae ex deo processerunt, eadem via, qua processio illa est facta. Quemadmodum igitur processio ea fuit, ut omnia a superioribus ad inferiora defluerent (cf. §. 34.), sic etiam in reditu inferiora semper in superiora convertentur. — Non enim vera ratio sinit, superiora inferioribus vel contineri vel attrahi vel absumi. Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in iis plus salventur et subsistant et unum sint.“ (V, 8, 20; II, 5 seqq.)

§. 63.

„Itaque inferiora a superioribus absorbentur, non ut

non sint, sed ut in iis plus salventur et subsistant. Huius rei argumenta in rerum natura inveniuntur. Nam neque aër suam perdit substantiam, cum totus in lumen solare convertitur, in tantum, ut nihil appareat, nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aër. Metallum aliquod, in igne liquefactum, in ignem converti videtur salva metalli substantia. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transituram, non ut pereat, quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit.“ (V, 8, 20, 39 et passim.)

§. 64.

Hoc autem etiam atque etiam nobis inculcatur, „sic inferiora semper a superioribus absorberi, ut salva maneat inferiorum substantia.“ (V, 20, 39.) Hinc quoque profecto colligas, rebus, quae absorbeantur, veram ac propriam ex causis primordialibus impertitam fuisse substantiam, quae ipsa substantia, rebus in causas suas revertentibus, salva atque incorrupta manere dicatur. At praecipue in libro quinto, quo de rerum omnium reditu disputatur, altera illa sententia, quam supra iam explicavimus (cf. §. 36.), uberius est exposita. Itaque haec docentur. Quum non ipsae rerum substantiae ex causis in hunc mundum fingendum profluxerint, sed ex substantiarum, quae in causis remanserunt, „qualitatibus“ hic mundus fabricatus atque compactus sit, „ipse reditus non est substantiarum, quae immutabiliter et insolubiliter in se permanent, sed qualitatum et quantitatum aliorumque accidentium, quae per se et mutabilia sunt et transitoria, locis temporibusque subiecta, generationibus et corruptionibus obnoxia.“ (V, 13—16).

§. 65.

Quaecunque praeterea super illo rerum omnium reditu, si rem generalim atque universe spectamus, memoratu digna videantur, Scotus ipse in augustius redacta his verbis exponit.

„Visum est nobis, quasdam theorias de reditu effectuum in causas, h. e. in rationes, in quibus subsistunt, subiungere. Cuius reditus triplex occurrebat modus. — Quorum primus quidem generaliter in transmutatione totius sensibilis creaturae, quae intra huius mundi ambitum continetur, h. e. omnium corporum, seu sensibus corporeis succumbentium, seu eos prae nimia sui subtilitate fugientium, considerantur, ita ut nullum corpus sit intra textum corporeae naturae, sive vitali motu solummodo, seu occulte seu aperte vegetatum, seu irrationabili anima corporeoque sensu pollens, quod non in suas causas occultas revertatur. Ad nihilum enim redigetur in his, quae substantialiter a causa omnium substituta sunt. Secundus vero modus speculationis suae sedem obtinet in reditu generali totius humanae naturae, in Christo salvatae, in pristinum suae conditionis statum ac veluti quendam paradisum, in divinae imaginis dignitatem, merito unius, cuius sanguis communiter pro salute totius humanitatis fusus est, ita ut nemo hominum naturalibus bonis, in quibus conditus est, privetur, sive bene, sive male in hac vita vixerit. Ac sic divinae bonitatis et largitatis ineffabilis et incomprehensibilis diffusio in omnem humanam naturam apparebit, dum in nullo punitur, quod a summo bono manat. — Tertius de reditu theoriae modus versatur in his, qui non solum in sublimitatem naturae in iis substitutae ascensuri, verum etiam per abundantiam divinae gratiae, quae per Christum et in Christo electis suis tradetur, supra omnes naturae leges ac terminos superessentialiter in ipsum deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso futuri. Quorum recursio veluti post quosdam gradus septem discernitur. Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum vitalem, secundus — vitalis motus in sensum, tertius — sensus in rationem, dehinc — rationis in animum: in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. Post hanc veluti quinque partium nostrae naturae adunationem, corporis videlicet, vitalis motus, sensus, rationis, intellectus (ita ut non quinque,

sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis, non ut non sint, sed ut unum sint) sequentur alii tres ascensionis gradus, quorum unus est transitus animi in scientiam omnium, quae post deum sunt, secundus — scientiae in sapientiam, h. e. contemplationem intimam veritatis, quantum creaturae conceditur, tertius, qui et summus — purgatissimorum animorum in ipsum deum supernaturaliter occasus ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium" (h. e. electorum s. „deificatorum") „absconduntur. Et tunc nox sicut dies illuminabitur h. e. secretissima mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur. Tunc perficietur octonarii numeri veluti supernaturalis cubi perfectissima soliditas, in cuius typo sextus titulatur Psalmus „„Psalmus David per octava."" — Resurrectio quoque domini non aliam ob causam octava die facta est, nisi ut beata illa vita, quae post septenariam huius vitae per septem dies revolutionem est futura post mundi consummationem, mystice significaretur, quando humana natura, ut praediximus, in suum principium per octonariam ascensionem reditura sit, quinariam quidem intra naturae terminos, ternariam vero supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum deum, quando quinarius creaturae numerus ternario creatoris adunabitur, ita ut in nullo appareat, nisi solus deus, quemadmodum in aëre purissimo nil aliud nisi sola lux." (V, 39. — Cf. V, 8, 16, 20—21, 22, 25 [ed. Ox. p. 254; ad quem locum transferendus est locus quidam lib. IV, 14 (l. l. p. 194)], 36 [l. l. p. 289—290], 37 [l. l. p. 293—294], 38 [l. l. p. 301, 308—309]). —

Exposito igitur hac ratione, quale sit librorum de divisione Naturae argumentum, super disserendi demonstrandique via, quam Scotus noster in iis persecutus est, quum

quidem propositi quaestionis argumenti verbo respexerimus, vix quidquam amplius dicendum videtur. Hanc enim iam in ipso horum librorum argumento explicando quantum necesse est, a nobis patefactam esse arbitramur. Nec dissimilis est ei, quam in libro de praedest. haberi vidimus. — Multa, quasi per se vera sint, sumuntur; multa auctoritatibus, praecipue Pseudo-Dionysii et Pseudo-Maximi, firmantur: ex his subinde nova quaedam, nunc satis subtiliter, modo etiam ineptius, ratiocinando efficiuntur. Qua re cum factum sit, ut haec philosophia ac theologia fere sint insulsa quaedam, perpetuo opinionis errore conficta, illud profecto necesse fuit, etiam ipsi Erigenae aliquando in mentem venire, quam sibi adversarentur non solum, quae communi omnium consensu vera esse crederentur, sed etiam, quae doctrina christiana proponeret. Hoc autem, simulatque animadvertit, nihil antiquius habet, quam ut ad suae disciplinae placita, quaecunque ipsi contradicant, accommodet. Atque hac in re mira profecto arte excellit. Permultos enim sacrae scripturae locos, permulta doctrinae christianae capita tam misere vexavit, discruciavit, ea turpitudinis specie polluit, ut, qui eorum adspectum ferre possit, vix esse putemus quemquam. Sed haec hactenus. Quum res ipsas plurimis explicaverimus, de rebus ipsis paucissima sufficiant.

Quicunque igitur hanc alteram scriptionis nostrae partem satis magna cum diligentia examinaverit, is certe ad propositi quaestionis argumenti verba: „an et quatenus I. Sc. Erigenae liber de divisione Naturae et cum recta ratione et cum doctrina christiana consentiat" — hoc respondendum esse concedet, illum, quem diximus, librum, si totum ipsius argumentum, totam ipsius disciplinam atque indolem respicias, nulla ex parte aut cum recta ratione, aut cum doctrina christiana consentire, atque optimo iure ab Honorio III, pontifice maximo, ut „scatentem vermibus haereticae pravitatis" — esse damnatum. Nam praeterquam

quod et aliud agendo et data opera apertissimum docet pantheismum, illum videlicet, quem emanativum, quod vocant, systema sequitur, etiam hoc commisit, ut plures easdemque gravissimas doctrinae christianae partes ad pantheismi istius decreta miserrime depravaverit, et eo usque mutilaverit, ut ne vitae quidem usui maxima inde damna, non redundare non possint. —

Was Dogma und was nicht Dogma ist.

(Fortsetzung der im vorletzten Hefte abgebrochenen Abhandlung.)

Wir sagen nun:

§. 10. Fortsetzung. D. Auch nicht Alles, was in der h. Schrift enthalten, ist christkatholisches Dogma.

Nach §§. 2. u. 3. ist alles Das, aber auch nur Das christkatholisches Dogma (dogma christianum sive divinum et catholicum) was von Gott (durch Jesum Christum oder den h. Geist) den Propheten und Aposteln, überhaupt kanonischen Autoren, wie Veronius sagt, geoffenbart, und als solches in den h. Schriften des A. u. N. T. enthalten oder von der allgemeinen Kirche überliefert ist. Hieraus folgt in Bezug auf die h. Schriften, daß Alles Das darin als kein solches Dogma betrachtet werden kann, was nicht

von Gott geoffenbart worden ist; daß mithin als kein christkatholisches Dogma betrachtet werden kann.

a. Was in den h. Schriften bloß in geschichtlicher Weise (per modum historiae) erzählt wird. Demnach wird z. B. nicht als christkatholisches Dogma betrachtet werden können, was Lukas von den Reisen des Apostels Paulus erzählt; denn Niemand wird sagen wollen oder können, daß die diesfälligen Erzählungen dem Verfasser der Apostelgeschichte von Gott geoffenbart worden seien.

Dagegen müssen alle jene geschichtlichen Thatsachen in den h. Schriften wieder fide divina geglaubt werden (sind also dogmata christiana et catholica), welche auf einer göttlichen Offenbarung beruhen. Hieher gehören z. B. die in den h. Schriften erzählten Thatsachen von der Geburt des Sohnes Gottes aus einer Jungfrau, von seinen Zeichen und Wundern, von seinem Leiden und Sterben, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt, von der Sendung des h. Geistes; denn diese Thatsachen finden sich schon im A. T. bei den Propheten, zum Theile auch im N. T. von Christus geweissagt, beruhen also wirklich auf göttlicher Offenbarung. Auch sind dieselben ausdrücklich in das apostolische Glaubensbekenntniß aufgenommen und immer wurden für Ketzer gehalten, die der einen oder andern dieser Thatsachen widersprachen. Auch darf man dieselben nicht eben scharf betrachten, um einzusehen, daß sie (wenigstens zum Theil) die Fundamente der Glaubensdogmen oder vielmehr die Fundamentaldogmen des Christenthums selbst sind.

Wenn nun aber auch jene andern in den h. Schriften erzählten Thatsachen, weil sie, auf keiner göttlichen Offenbarung beruhend, nicht gerade fide divina (et catholica); dann müssen sie doch, wie die Theologen zu sagen pflegen, fide catholica geglaubt werden — d. h. die erzählten Thatsachen müssen von jedem Katholiken schlichtweg als wahr

angenommen und geglaubt werden. Denn, wenn auch nicht im eigentlichen Sinne von Gott geoffenbart, sind sie doch durch alle Jahrhunderte hindurch von der ganzen katholischen Kirche unbezweifelt als wahr angenommen und geglaubt worden; sie beruhen also, wenn auch nicht auf einer göttlichen Offenbarung, dann doch auf einer allgemeinen Ueberlieferung — denselben den Glauben versagen hieße demnach dem katholischen Prinzip widersprechen. Zudem haben die h. Referenten unter dem Beistande des h. Geistes geschrieben; und wenn auch vielleicht strenge nur erweislich sein sollte, daß dieser Beistand sich bloß auf ihre Relationen über die Glaubens- und Sittenlehre bezogen; so müßte man doch zwingende Gründe haben, um ihren anderen Berichten den Glauben versagen zu dürfen.

Anmerkung. Weil in dem eben Gesagten die Rede war von eigentlicher göttlicher Offenbarung und von einem bloßen Beistande des h. Geistes; so dürfte hier der Ort sein, einige Worte über das gegenseitige Verhältniß beider göttlichen Aktionen zu einander zu sagen. Eine eigentliche göttliche Offenbarung hat dann statt, wenn Gott dem Menschen irgend Wahrheiten (mögen diese schon durch die Vernunft erkennbar sein oder nicht) auf übernatürliche Weise mittheilt. Eine solche göttliche Offenbarung hat in Jesu Christo stattgefunden. Wirkt Gott unmittelbar auf den Geist eines Menschen ein — sei es von Außen oder von Innen — so daß derselbe im Gefolge dieser Einwirkung eine neue Erkenntniß erhält; so heißt diese besondere Art göttlicher Offenbarung göttliche Inspiration, und zwar Inspiratio positiva — zum Unterschiede von der Inspiratio negativa, die darin besteht, daß Gott durch irgend Mittel (natürliche und auch übernatürliche) verhütet, daß derjenige, welchem eine Offenbarung (mittel- oder unmittelbar) zu Theil geworden, sie nicht unrichtig (mündlich oder schriftlich) Andern mittheile. Einer Inspiratio positiva hatten sich die Propheten und die Apostel auch da zu erfreuen, wo ihnen der h. Geist Wahrheiten mittheilte, die sie aus dem

Munde Christi noch nicht vernommen hatten: insbesondere hatte sich einer solchen positiven und eigentlichen Inspiration für seine ganze Kenntniß des Christenthums der Apostel Paulus zu erfreuen, als welcher ja Galat. 1, 12 ausdrücklich versichert, das Evangelium, was er predige, nicht von einem Menschen, sondern durch Offenbarung Jesu Christi empfangen und gelernt zu haben. Dagegen hatten sich die Apostel einer bloß negativen, uneigentlich so genannten Inspiration, also eines bloßen Beistandes des h. Geistes da zu erfreuen, wo sie der Welt (mündlich oder schriftlich) mittheilten, was sie als Augen- und Ohrenzeugen (von den Lehren und Thaten Jesu) wußten. Doch war ein solcher Beistand den Aposteln nur da nothwendig, wo sie, sich selbst überlassen, die Wahrheit des Gewußten bei Mittheilung derselben verfehlt hätten. —

Die Schriften, worin die (für alle Menschen aller Zeiten bestimmten) göttlichen Offenbarungen verzeichnet sind, heißen bekanntlich die heiligen oder göttlichen Schriften. Es dürfte nicht unpassend sein, wenn ich hier die hierauf Bezug habenden drei Sätze, welche die Löwener Theologen Lessius und Hamelius im J. 1586 aufstellten und verfochten, anführe und einer kleinen Kritik unterziehe. 1. Damit Etwas eine heilige Schrift sei, ist nicht erforderlich, daß die einzelnen Worte derselben von dem h. Geiste eingegeben seien; 2) Es ist dazu auch nicht erforderlich, daß die einzelnen Wahrheiten und Sentenzen von dem h. Geiste unmittelbar, d. h. (wie sich beide Theologen später erklärten) durch eine neue Offenbarung dem h. Schriftsteller, welcher sie schon kennt, eingegeben werden; und 3. Ein Buch, welches, wie etwa das zweite Buch der Machabäer, durch bloße menschliche Kraft gefertigt worden, wird zu einer heiligen Schrift, wenn der h. Geist auf irgend eine Weise bezeugt, daß nichts Falsches sondern nur Wahres darin enthalten sei. Diese Sätze fanden viele Vertheidiger, wie Bellarmin, Mariana, Cornelius a Lapide, Confrerius, Contsenson, Calmet; aber auch viele Gegner: namentlich

behaupteten die übrigen Theologen von Löwen sowie die von Douai, diese Sätze seien neu und injuriös gegen die h. Schriften. Die Sache wurde vor die Päpste Sixtus V. und Innozenz XI. gebracht, aber nicht darüber entschieden. Sehen wir die Sätze selbst näher an, so müssen wir auch gestehen, daß wenigstens die beiden ersten durchaus unverfänglich und unverwerflich sind. Denn wozu nun neue Offenbarung solcher Wahrheiten an die Propheten und Apostel, überhaupt an kanonische Autoren, welche diese entweder als Augen- und Ohrenzeugen schon wußten oder von Augen- und Ohrenzeugen erfuhren? *) Hier war offenbar zum Zwecke

---

*) Auch lehrten diesen Satz schon frühere Theologen. So schreibt der 1566 gestorbene Erzbischof von Valencia (früher Bischof von Guadix) Martin Perez de Aiala in seinem Werke de divinis apostolicis et ecclesiasticis traditionibus p. II. pag. 16 u. 17 (Paris 1562): „Si multis antiquis auctoribus credimus, non est necessarium concedere, omnes Evangelistas, per novam revelationem Spiritus Sancti conscripsisse Evangelia, quae scripserunt, praeter eam dico, quae primitus Apostolis per Christum facta est, et aliis per ipsos. Licet credendum sit, non defuisse illis Spiritum Sanctum, cujus impulsu munus scribendi susceperunt, et cujus adjutorio ea, quae a Christo vel Apostolis audierant, memoria firmiter retinuerunt et per eundem Sp. S. fideliter scriptis mandarunt; dicit enim Lucas in prooemio sui Evangelii testimonium de sua scriptura nostrae assertioni et huic proposito valde pertinens: Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem, quae in nobis completae sunt, rerum, sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis: visum est et mihi assecuto omnia a principio diligenter, ex ordine tibi scribere optime Theophile. Ex quo patet traditione eorum, qui Christum viderant, vel ab eo immediate acceperant, uti Paulus, Lucam Evangelium accepisse, nec Christi discipulum ipsum Lucam fuisse, aut per revelationem sibi immediate factam ipsum scripsisse; quorsum enim ponenda sunt sine necessitate miracula, maxime ubi ipse sacer auctor rem ipsam aperit?...

(nämlich die geoffenbarte Lehre rein der Welt mitzutheilen) nur erforderlich, daß die heiligen Schriftsteller beim Niederschreiben dieser Wahrheiten übernatürlich vor Irrthum bewahrt wurden; und das doch nur da, wo ihr natürliches Erkennen zu jenem Zwecke nicht ausreichte. Und wo ihnen wirklich eine neue Wahrheit von dem h. Geiste eingegeben wurde: wozu da auch eine göttliche Eingebung der einzelnen Worte, womit sie nachher diese Wahrheit der Welt in ihren Schriften mittheilten? War hier nicht wieder zum Zwecke hinreichend, wenn den h. Schriftstellern bloß die Sache göttlich eingegeben, dagegen die Art und Weise, diese Sache schriftlich der Welt zu übergeben, ihrer Individualität überlassen wurde? Mehr fordern auch die Verheißungen des h. Geistes Joh. 14. 15. 16. und die Erklärung des Concilii Tridentini sess. IV. decret. de canon. scripturis, daß Gott der Urheber beider Testamente sei, nicht anzunehmen. Nichts hindert also, die beiden ersten Sätze des Lessius und Hamelius als richtig zu betrachten, wie sie denn heutzutage wirklich von der überwiegenden Mehrheit der Theologen als richtig und wahr vertheidigt werden. Auch läßt sich nur in diesem Falle eine Menge Einwendungen, die gemacht zu werden pflegen, bündig widerlegen, oder vielmehr, sie fallen dann von selbst weg — wie z. B. daß die Verfasser der h. Schriften auf eine ganz menschliche Weise erzählen,

---

Subscribit huic nostrae sententiae Eusebius l. 3. h. eccl. c. 24. Lucas volens abstinere nos a ceterorum narrationibus, fidem facit per se consriptae veritatis, certus, quod eam vel Paulo exponente vel aliis Apostolis, qui ab initio ipsi viderant, ac sibi tradiderunt, consecutus sit. Hucusque Eusebius, quod non asserrent graves isti et pervetusti viri, si revelatum fuisse Lucae immediate suum Evangelium antiqua sensisset Ecclesia." Dasselbe lehrt der im J. 1560 gestorbene Melchior Canus lib. 2. de locis theol. c. 18.

daß Jeder seine eigne Schreibart habe; daß sie in Anführung derselben Reden und Erzählung derselben Begebenheiten von einander abweichen; daß sie sich auf ihren subjektiven Antheil an ihren Schriften berufen; daß sie untereinander in scheinbaren Widersprüchen stehen u. s. w. — Weit mehr Widerspruch als die beiden ersten hat der dritte Satz des Lessius und Hamelius gefunden, und zwar aus dem Grunde, weil die Approbatio Spiritus Sancti wohl die Wahrheit, nicht aber den göttlichen Ursprung eines Buches beweise. Nun macht aber freilich die Approbatio Spiritus Sancti ein Buch, was von einem Menschen auf bloß natürliche Weise verfaßt ist, noch nicht zu einem göttlichen (unmittelbar aus Gott entsprungenen) Buche; allein wenn die darin mitgetheilten Erkenntnisse der Art (auch nur zum Theile der Art) sind, daß deren Wahrheit nicht auf natürlichem Wege zu ermitteln ist; dann bewirkt doch die Approbatio Sp. S., daß diese Erkenntnisse nun für uns wahr werden und fide divina (auf die Autorität des approbirenden h. Geistes) geglaubt werden müssen; es gilt aber für den Zweck, wozu uns die religiösen und moralischen Erkenntnisse mitgetheilt werden, gleichviel, ob sie unmittelbar von dem h. Geiste selbst eingegeben, oder ob sie, falls sie bereits von Menschen aufgestellt sind, nur von dem h. Geiste bestätigt werden. Uebrigens finden sich unter den h. Schriften d. A. T. auch solche, die nicht einmal Erkenntnisse der beschriebenen Art enthalten und doch, obwohl sie gewiß auf ganz natürliche Weise entstanden sind, als göttliche Schriften gelten. Ich erinnere hier nur an das Buch Ruth. Solche Schriften können doch wohl nur durch eine wie auch immer erfolgte Approbatio Sp. S. in den Kanon gekommen sein. Ich bin daher der Ansicht, daß auch der dritte Satz des Lessius und Hamelius unbedenklich vertheidigt werden könne.

b. Was von profanen Wissenschaften, wie von Astronomie, Geographie, Chronologie

Physik und Naturgeschichte, in die biblischen Erzählungen und Darstellungen eingeflochten ist. Denn auch dieses Alles wußten die H. Referenten nicht durch eine ihnen zu Theil gewordene göttliche Offenbarung, sondern anderswoher, durch Erfahrung, durch Studium der Geschichte und Natur. Allein wenn auch nicht fide divina, dann müssen doch wieder, und zwar aus denselben unter a entwickelten Gründen, alle diese astronomischen, geographischen, chronologischen u. s. w. Angaben schlichtweg als wahr angenommen werden. Auch haben die Resultate, welche die Forschungen der neuern Zeit in den genannten Wissenschaften gehabt haben, wirklich alle nur dazu gedient, die Ansichten der Bibel von dem Alter der Erde, von der Abstammung aller Menschen von einem Paare u. s. w. zu bestätigen.

c. Aber wie verhält es sich denn mit dem Satze, daß die h. Schrift Gottes Wort sey, selbst? muß derselbe auch bloß fide catholica oder muß er fide divina et catholica geglaubt werden? Um auf diese Frage eine erschöpfende Antwort geben zu können, müssen wir zwischen der h. Schrift des A. und N. T. unterscheiden. Wenn wir bedenken, daß Christus die (wenigstens zu seiner Zeit im Kanon der Juden befindlichen) Schriften des A. T. als göttliche Schriften betrachtete und zu betrachten empfahl, sie in dem Sinne als göttliche Schriften betrachtete u. s. w., daß sie von den Propheten unter Eingebung des h. Geistes verfaßt worden; dann müssen wir die gestellte Frage, inwiefern sie über diese Schriften spricht, unbedenklich in ihrem letzten Ausdrucke bejahen. Da jedoch Christus ausdrücklich nur die in dem A. T. enthaltenen Glaubens- und Sittenlehren für Gottes Wort und außerdem noch bloß die auf den kommenden Messias und dessen Reich Bezug habenden Prophezeiungen für göttliche Weissagungen erklärte, so wird die Bejahung auch hierauf zu beschränken sein. Und so werden wir sagen müssen: „Bloß die im A. T. enthaltenen

Glaubens- und Sittenlehren und außerdem noch die messianischen Weissagungen sind fide divina et catholica, alles Uebrige dagegen bloß fide catholica zu glauben." — Wie verhält es sich nun mit den Schriften des N. T.? Begreiflich läßt sich für diese Schriften keine ähnliche Empfehlung von Seiten Christi vorweisen wie für die des A. T. Aber Christus hat die Apostel theils selbst, theils durch den h. Geist belehrt; und es ist daher unbestreitbar, daß alle diese Belehrungen, die sie nachher der Welt mündlich und schriftlich mittheilten, fide divina et catholica geglaubt werden müssen: insofern ist also die heil. Schrift des N. T. Gottes Wort. Dahingegen ist alles andere darin Enthaltene, was nicht auf Mittheilungen Jesu Christi und (oder) des h. Geistes beruhet, sondern von den Verfassern als bloß Erlebtes oder Geschehenes referirt wird, nicht Gottes Wort und daher bloß fide catholica zu glauben. Selbst daß Matthäus der Verfasser des ersten, Markus der des zweiten u. s. w. Evangeliums sei, daß gerade so viele und nicht mehrere Schriften von den Aposteln herrühren u. s. w. — das Alles ist nicht fide divina, sondern bloß fide catholica zu glauben; weil darüber keine göttliche Offenbarung vorhanden ist, sondern nur die Ueberlieferung der Kirchen darüber entscheidet *). — Die h. Schrift des A. u. N. T. ist also nur in jenen Theilen oder Partieen Gottes Wort, welche göttliche Offenbarungen und Weissagungen enthalten; bloß diese sind daher auch fide divina (et catholica) zu glauben.

§. 11. Fortsetzung E. Dasselbe gilt mit Maaßgabe von der Tradition.

Bereits in §. 6. ist erörtert worden, welche Beschaffen-

*) Vergl. Muratori l. 1. c. 18. de ingen. moder. (S. 249 der deutsch. Uebers.).

heit eine Tradition haben müsse, um als ganz wahrhaft apostolische gelten zu können; sie muß, so sahen wir, überall und allzeit in der Kirche vorhanden gewesen sein. Doch reicht das noch nicht hin, um auch fide divina geglaubt werden zu können; dazu ist überdies auch noch erforderlich, daß sie, die tradirte Lehre, auf einer göttlichen Offenbarung beruht; was aber immer der Fall ist, wenn dieselbe eine Glaubens- oder Sittenlehre ist, und hier als eine allgemein bekannte Sache keiner weitern Auseinandersetzung unterworfen werden soll. Wenn nun aber eine Tradition, die überall und allzeit in der Kirche vorhanden war, auch noch, um als eine göttliche geglaubt werden zu können, auf einer göttlichen Offenbarung beruhen muß; dann folgt z. B.:

1. Daß der Satz: „der Bischof zu Rom ist der Nachfolger Petri im Primat", kein dogma *divinum* (et catholicum) sei. Denn wenn auch das ganze christliche Alterthum einhellig die Anwesenheit Petri in Rom bezeugt; so kann doch keine darüber sprechende göttliche Offenbarung, etwa eine Voraussagung Jesu, daß Petrus seinen Sitz in Rom nehmen werde, vorgewiesen und darum denn auch jener Satz nicht fide divina geglaubt werden. Gesetzt aber auch, es bestände die beregte göttliche Offenbarung; dann folgte doch noch nicht, daß jener Satz fide divina zu glauben wäre, weil der Satz: „Petrus war zu Rom" den andern: „Der Nachfolger Petri auf dem Bischofssitze zu Rom ist auch sein Nachfolger im Primat"; noch gar nicht einschließt; und das so wenig, als der Satz: „Petrus war Bischof zu Antiochien", diesen Satz einschließt: „Der Nachfolger Petri auf dem Bischofssitze zu Antiochien ist auch sein Nachfolger im Primat." Derselben Ansicht ist, um aus vielen Theologen Einen zu nennen, der berühmte Neller. Auf die Frage, ob, wenn Petrus auf Anordnung und Befehl Christi nach Rom gewandert wäre, sein Nachfolger auf dem dasigen Bischofssitze nach göttlichem Rechte auch als sein Nachfolger im Primate betrachtet werden müßte,

giebt er (Exercit. histor. de S. Clemente I. Papa) zur Antwort: „Pro certo non ausim hoc adstruere, quoniam hactenus sufficiens ratio allata non fuit. Vis hoc ex praecepto Christi ceu ius divinum derivare? habebis contra te Catholicos, et ex Treviris duos Nicolaos Cusanum Cardinalem et Hontheimium Suffraganeum, qui negarunt et negant, iure divino adnexum esse cathedrae rom. primatum ecclesiae catholicae. Vis ex iure humano? ubinam istud fuit iam tempore S. Clementis? ubi canon? ubi mos? Vis ex facto S. Petri? ecquod istud? an fundatio et instructio ecclesiae romanae? an mortis ibidem perpessio? an, quia primus urbis Episcopus fuit simul Apostolorum et omnium fidelium caput a Christo constitutus? Cave, ne hic aut fallaciam aequivocationis committas in syllogismo, aut id supponas, quod est in quaestione.“ Keller ist dann weiter der Ansicht, der Primat sei mit dem Bischofssitze zu Rom verbunden — in Gefolge und Kraft allgemeiner Anerkennung der Christenheit. Hieraus folgt, daß die Entscheidung des Conzils von Florenz, „dem römischen Bischofe komme der Primat über den ganzen Erdkreis zu, derselbe sei der Nachfolger Petri und der wahre Statthalter Christi u. s. w.“; kein göttliches (und katholisches), sondern bloß ein katholisches Dogma enthält*). Wenn aber auch nicht auf einen ausdrücklichen göttlichen Befehl, dann ist doch ohne Zweifel durch eine besondere göttliche Fügung der Primat mit der römischen Kirche verbunden, und wird wohl auch damit verbunden bleiben. „Es ist, sagt Brenner (System der kath. spekul. Th. I. Bd. S. 255), der Vorsehung ganz gemäß und dem Wohle der Menschheit durchaus zusagend, daß in einer Stadt, wo die Weltherrschaft ihren Thron aufgeschlagen und der Götzendienst ein Pantheon sich errichtet hat, auch das Fürstenthum

*) Göttliches Dogma ist nur, daß Christus dem Petrus und dessen Nachfolger den Primat über die ganze christliche Kirche verliehen habe.

des Himmelreichs seinen Sitz nahm und die Niederlage der Heilslehre verwahrt wurde.“ Und Papst Leo d. Gr. sagt Serm. 1. de SS. Apost. Petro et Paulo: „Petrus, der Fürst der Apostelschaar, wird zu der Hauptstadt des römischen Reiches bestimmt, damit das Licht der Wahrheit, welche zu aller Völker Heil geoffenbart wurde, sich um so wirksamer vom Haupte selbst aus über die ganze Welt ergösse. Von welcher Nation hätten sich aber auch nicht damals Menschen in dieser Stadt befunden? oder welche Völker wären ohne Sünde geblieben von dem, was Rom gelernt hatte? Hier waren die Meinungen der Philosophien zu zertreten, hier waren die Eitelkeiten irdischer Weisheit zu vernichten, hier war die Verehrung der Dämonen abzuschaffen, hier die Gottlosigkeit aller Art von Entweihung des Heiligen zu vertilgen, wo mit dem sorgfältigsten Aberglauben sich gesammelt fand, was nur immer irgendwo eitler Irrthum angeordnet hätte.“

2. Daß noch viel weniger die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ein göttliches Dogma sei. Denn obwohl die Kirche diese Aufnahme als einen Gegenstand frommen Glaubens zuläßt; so ist sie doch weit entfernt, dieselbe als etwas Gewisses und durch eine einhellige positive Tradition Verbürgtes zu betrachten*) — dessen zu geschweigen, daß auch keine göttliche Offenbarung dafür vorgewiesen werden kann.

3. Daß endlich (um noch einen Punkt zu nennen) auch die unbefleckte Empfängniß Mariens kein göttliches, ja nicht einmal ein katholisches Dogma, sondern bloß eine fromme Meinung sei. Denn erstens läßt sich keine immerwährende, einhellig sprechende Tradition dafür vorweisen. Die zwei größten katholischen Theologen der Vorzeit, d. h. Augustin und der h. Thomas von Aquin, nehmen ausdrücklich nur Christum von der Erbsünde aus. Augustin sagt z. B. lib. 2. de peccatorum mer. et

---

*) Sie ist also nicht einmal ein dogma catholicum.

remiss. cap. 35: „*Solus unus* est, qui *sine peccato natus* est, in similitudine carnis peccati, sine peccato vixit inter aliena peccata, sine peccato mortuus est propter nostra peccata *)“. Thomas v. Aquin lehrt Summ. 1. 2. qu. 81. art. 3.; „Respondendum, quod secundum fidem catholicam **) firmiter est tenendum, *quod omnes homines praeter solum Christum ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt.*“ Die Scholastiker sind zwar durchgängig der Ansicht, daß Maria von der Erbsünde frei gewesen (richtiger befreit worden) sei; aber in Absicht auf den Zeitmoment, in welchem Maria von der Erbsünde befreit worden, weichen sie von einander ab. Der h. Bernardus läßt epist. 174. Maria erst im Mutterleibe geheiligt, d. h. von der Erbsünde befreit werden, läugnet aber geradezu ihre unbefleckte Empfängniß. Dasselbe thut Wilhelm Durandus, Bischof von Meaux in seinem Rationale divinorum officiorum lib. 7. c. 7. Der h. Anselmus läßt in seiner Abhandlung „Cur Deus homo?“ lib. 2. cap. 16.

---

*) Wenn man sich zum Beweise des Gegentheils auf de natura et gratia c. 36 beruft, wo es heißt: „Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem; dann übersieht man, daß Augustin nach dem Contexte bloß von den wirklichen (großen und kleinen) Sünden spricht, von welchen kein Heiliger auf Erden (mit Ausnahme Mariens, die er wegen der Ehre des Herrn nicht miteinbegreifen will) ganz frei gewesen sei, weswegen sie auch alle nöthig gehabt hatten, zu Gott zu flehen: Vergieb uns unsere Schulden. Sehr bestimmt hierfür sprechen auch die unmittelbar folgenden Worte: Unde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum.“

**) Wenn Einige hiernach den h. Thomas doch der frommen Meinung (pia opinio) von der unbefleckten Empfängniß Mariens sein lassen; dann vergessen dieselben, daß die Thomisten, gestützt auf die Autorität dieses ihres großen Meisters, diese Meinung verworfen haben.

Maria" erst, bevor sie Jesum empfing, durch ihn von der Erbsünde gereinigt werden. Der h. Bonaventura lehrt in lib. 2. sentent. dist. 32. sogar die Conkupiszenz (worin ihm, wie in einem früheren Hefte dieser Zeitschrift nachgewiesen worden, eben die Erbsünde besteht) sei gänzlich in der h. Jungfrau erst nach der Empfängniß des Sohnes Gottes durch eine besondere Gnade getilgt worden. Und noch im Jahre 1368 sagt das Concilium Vauriense — Lavour in Languedoc — ganz bestimmt: „Est enim baptismus contra vulnus originale: *sine quo, secundum Sanctos in filiis hominum nemo unquam conceptus est, praeter Christum.*" Ich führe diese Stellen nicht an, um die Meinung von der unbefleckten Empfängniß Mariens zu bekämpfen — wie könnte ich das, ohne wider bestehende kirchliche Vorschriften zu verstoßen? — sondern bloß um nachzuweisen, daß der Tradition von der unbefleckten Empfängniß Marias die Requisiten einer apostolischen Tradition (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum sit) abgehen. Aber gesetzt auch, sie hätte diese Requisiten, so beruhte sie darum doch nicht auf einer ausdrücklichen göttlichen Offenbarung; und eben weil sie, wie alle Theologen zugeben, auf keiner solchen Offenbarung beruht, wird die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens nie zum (göttlichen) Dogma erhoben werden, sondern immer nur eine fromme Meinung bleiben. Man vergl. Muratori de ingen. moder. lib. 1. cap. 17.

§. 12. Fortsetzung F. Auch keine Lehre, über deren Enthaltensein in Schrift und (oder) Tradition unter den Theologen — mit Wissen und ohne Widerspruch der Kirche — gestritten wird, ist göttliches und katholisches Dogma; sondern bloß Schulmeinung (*Sententia theologica.*)

Die Richtigkeit dieses Satzes ergiebt sich aus dem bisher Gesagten; doch mögen, der Wichtigkeit der Sache wegen,

die betreffenden Aeußerungen Veron's und Holden's hier stehen. Ersterer sagt: l. c.: „Es folgt drittens: Keine auf das Wort Gottes, oder die Schrift gegründete Lehre, welche von den heiligen Vätern oder von unsern Gottesgelehrten verschiedenartig erklärt wird, ist eine Glaubenslehre; und zwar aus einem doppelten Mangel. Erstens, weil es nicht ausgemacht ist, daß sie geoffenbart; jeder Glaubensakt muß uns (kraft) der Offenbarung gewiß sein. Zweitens wird auch eine solche Erklärung oder ein solcher Sinn der Schrift von der allgemeinen Kirche nicht vorgehalten, eben weil sie (die Lehre oder die die Lehre enthaltende Schriftstelle) von Verschiedenen verschieden erklärt wird. Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß, wenn die h. Väter verschiedene Stellen der Schrift erklären, und die Einen dieselbe Wahrheit aus diesem, die Andern aus einem andern Texte der h. Schrift entnehmen, ihre einhellige Uebereinstimmung nicht allein als die der Kirche, sondern auch als in der Schrift, wenn auch nicht als in dieser oder jener besondern Stelle der Schrift, begründet anzunehmen sei." Noch viel bestimmter sagt Holden div. fid analys. lib. 1. cap. 9. lect. 2. (pag. 109. nach der Ausgabe von Braun): „Gewiß ist, daß das nicht Dogma des göttlichen und katholischen Glaubens ist, dessen Gegentheil wir von sehr vielen der frömmsten und gelehrtesten Katholiken öffentlich vertheidigen sehen, wenn die ganze Kirche nämlich dieses weiß und dazu schweigt. Denn da die Urheber solcher Meinungen und Ansichten weder von der Kirche verdammt noch exkommunizirt worden sind, sondern für lebendige und wahre Glieder der katholischen Gesellschaft geachtet werden, wo sie doch solche Ansichten vertheidigen; so ist offenbar, daß das Gegentheil nicht als ein Artikel des göttlichen und katholischen Glaubens von der ganzen Kirche könne betrachtet werden. Und darum wird es einem Jeden, ohne das Brandmal der Ketzerei oder des Irrthums befürchten zu müssen, frei stehen, nach Gutdünken sich zu der einen oder andern dieser Ansichten zu bekennen."

Hiernach kann z. B. die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubenssachen, sowie die Lehre, daß die Erbsünde eine eigentliche Schuld einschließe, nicht zu den Glaubensdogmen gerechnet werden: beide Lehren sind, weil das Gegentheil derselben von sehr vielen frommen und gelehrten katholischen Theologen ohne Widerspruch von Seiten der Kirche gelehrt wird, nur Schulmeinungen, die ohne alle Gefahr der Ketzerei oder des Irrthums verlassen werden können. Hiergegen ist in unsern Tagen, namentlich in den bekannten Kölner Thesen, viel verstoßen worden; indem man Schulmeinungen dem Credo des katholischen Christen einzuverleiben suchte.

§. 13. Schluß. G. Endlich ist auch keine sogenannte Conclusio theologica als solche ein göttliches und katholisches Dogma.

Wenn nun aber, dem Bisherigen zufolge, nur das als göttliches Dogma betrachtet werden kann, was wirklich von Gott den Propheten und Aposteln geoffenbart und als solches mit Gewißheit aus der h. Schrift und (oder) der Tradition zu erkennen ist: dann fragt sich, ob denn auch das, was aus einem solchem Dogma oder aus mehreren solchen Dogmen gefolgert oder durch einen Schluß abgeleitet wird, göttliches Dogma sei?

Ich antworte: Wenn das Gefolgerte oder durch einen Schluß Abgeleitete der Art ist, daß ohne dasselbe das göttlich geoffenbarte Dogma gar nicht besteht oder keine Wahrheit behält: dann ist das Gefolgerte oder durch einen Schluß aus einem Dogma Abgeleitete allerdings ebenfalls Dogma. Hiernach ist z. B. der besondere Satz: „Petrus und Paulus haben in Adam gesündigt;“ eben so gut geoffenbartes Dogma als der allgemeine: „Alle Menschen haben in Adam gesündigt;“ weil dieser ohne jenen nicht bestehen bleiben, keine Wahrheit behalten würde. Und überhaupt kann man hier sagen: „Mit der Offenba-

rung eines allgemeinen Satzes sind auch alle in diesem allgemeinen Satze enthaltenen besondern Sätze geoffenbart"; weil das Allgemeine nur durch ein Zählen der Einzelnheiten zu Stande kommt. Eben so ist z. B. der Satz: „Christus hatte einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele"; so gut geoffenbartes Dogma als der andere: „Christus war ein wahrer Mensch": weil das Mensch-Sein ohne einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele gar nicht gedacht werden kann. Und überhaupt kann man auch hier sagen: „Mit der Offenbarung irgend eines Objektes ist auch die Offenbarung seiner wesentlichen Bestandtheile gegeben." Dasselbe gilt von dem Satze: „Gott ist da als natürlicher Vater eines Sohnes"; wenn geoffenbart ist, daß ein natürlicher Sohn Gottes sei. Jener Satz muß unter dieser Voraussetzung ohne Weiteres ebenfalls als göttlich geoffenbarte Wahrheit betrachtet werden; weil er nothwendig von dem andern, daß ein natürlicher Sohn Gottes sei, eingeschlossen ist und dieser ohne ihn gar nicht wahr bleibt. Auch hier kann man als allgemeine Regel aufstellen: „Mit der Offenbarung des einen Gliedes eines Verhältnisses ist die Offenbarung des andern Verhältnißgliedes mitgegeben". Es lassen sich noch andere derartige allgemeine Regeln aufstellen, wie z. B.: „Die Offenbarung einer Ausnahme schließt die Offenbarung der Regel ein." Wenn also Christus sagt, daß die Sünde in den h. Geist im andern Leben nicht nachgelassen werde, dann offenbart er (falls die Worte im eigentlichen Sinne zu nehmen sind) zugleich, daß andere Sünden im andern Leben nachgelassen werden. — Man nennt solche Lehren oder Folgerungen, die so in andern geoffenbarten Lehren enthalten sind, daß diese ohne dieselben nicht bestehen oder nicht wahr bleiben, förmlich aber einschließlich geoffenbarte Lehren (propositiones formaliter implicite revelatas); und jene andern förmlich und ausdrücklich geoffenbarte Lehren (propositiones formaliter explicite sive expresse revelatas). Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß die besprochenen Lehren

nicht so sehr durch eine eigentliche Folgerung aus den förmlich geoffenbarten Lehren als vielmehr durch eine Analyse oder Zerlegung dieser in ihre Bestandtheile gewonnen werden. Denn das ist doch wohl von selbst einleuchtend, daß, wenn alle Menschen in Adam gesündigt haben, daß dann auch die Menschen Petrus und Paulus in Adam gesündigt haben; ist doch dieser Satz ganz in jenem enthalten und durch Zerlegung desselben in seine Theile zu erkennen. Dasselbe gilt von den andern oben angeführten Sätzen.

Ist dagegen das aus einem Dogma Gefolgerte oder durch einen Schluß daraus Abgeleitete nicht der Art, daß mit der Leugnung desselben auch das Dogma selbst geläugnet würde; leuchtet die Richtigkeit der Folgerung wenigstens nicht so auf den ersten Blick ein und wird daher das Gefolgerte oder Abgeleitete nicht durchweg als richtig und wahr angenommen; oder liegt der Folgerung nicht bloß eine Glaubens-, sondern auch eine Vernunftlehre zu Grunde; dann ist das Gefolgerte als solches keine göttliche Glaubenslehre; es steht aber dem Dogma bald näher, bald ferner, je nachdem seine Richtigkeit mehr oder weniger einleuchtet und daher auch mehr oder weniger anerkannt ist. Ich sage: dann ist das Gefolgerte als solches keine göttliche Glaubenslehre: weil es als solches nicht den Propheten und Aposteln geoffenbart und auch von der Kirche nicht zu glauben vorgestellt ist; hierbei bestände aber, daß das aus einem Dogma Gefolgerte oder Abgeleitete auch ausdrücklich geoffenbart und von der Kirche zu glauben vorgestellt, also wirklich göttliche Glaubenslehre wäre. Ich sage: es (das Gefolgerte als solches) steht aber dem Dogma bald näher, bald ferner, je nachdem seine Richtigkeit mehr oder weniger einleuchtet und daher auch mehr oder weniger anerkannt ist; und setze ich jetzt noch hinzu, je nachdem die Folgerung rein aus geoffenbarten (conclusio theologica *pura*) oder zugleich aus Vernunftlehren (conclusio theologica *mixta*) gezogen wurde. Man nennt

diese conclusiones sive illationes theologicas — propositiones *virtualiter* sive *mediate* revelatas, eben weil sie nicht förmlich, sondern nur in Kraft anderer Lehren (virtute aliorum dogmatum) und also mittelbar geoffenbart sind, wie wenigstens Viele meinen. Hier einige Beispiele. „Gott kann als pure Güte und Liebe seinen Geschöpfen nicht übel wollen, er muß ihnen wohlwollen, muß ihnen daher Glückseligkeit als Zweck wollen, und zwar, weil er das vollkommenste Wesen ist, die vollkommenste und größte Glückseligkeit: das ist theils ausdrückliche Offenbarungslehre, theils folgt es aus derselben unmittelbar und mit Nothwendigkeit; nun ist aber nach Einsicht der Vernunft die aus dem Bewußtsein frei errungener Sittlichkeit entsprungene Glückseligkeit für Menschen und überhaupt für Vernunftwesen die größte und vollkommenste Glückseligkeit; also muß Gott den Vernunftwesen diese Glückseligkeit als Zweck wollen“: offenbar ist diese Folgerung eine Conclusio theologica *mixta*, deren Inhalt aber auch von der Offenbarung ausdrücklich gelehrt wird und also göttliches Dogma ist. „Gott konnte bei Erschaffung der Welt nichts für sich bezwecken, weil er absolut vollkommen und daher sich selbst genug ist; also muß er die Geschöpfe dabei bezweckt haben; da nun aber Gottes Wollen gegen die Geschöpfe pure Güte und Liebe ist, er also ihnen nicht übel sondern nur wohlwollen kann; so muß er bei Erschaffung derselben ihre Glückseligkeit als letzten Endzweck gewollt haben“: offenbar sind die einzelnen Prämissen, woraus diese Folgerung gezogen wird, geoffenbarte Lehren, und daher die Folgerung selbst eine Conclusio theologica pura. Wie nothwendig nun aber auch alle solche Folgerungen sich aus den geoffenbarten Lehren ergeben und wie richtig auch immer sie sein mögen; sie sind doch als solche keine göttlichen Glaubenslehren; weil sie nicht von Gott ausdrücklich geoffenbart sind und außerdem auch noch von vielen rechtgläubigen Theologen mit Wissen und ohne Widerspruch von Seiten der Kirche bestritten werden; sie sind daher nichts mehr als Schulmeinungen, deren

läugnung das Brandmal der Häresie nicht aufgedrückt werden kann. — Hören wir über diesen Gegenstand nun auch andere Theologen. Veronius sagt a. a. O.: „Es folgt viertens: Daß keine Folgerung, die, wenn auch mit Gewißheit und Evidenz, aus irgend einem Glaubenssatze und einer einleuchtenden Vernunftlehre auf dem richtigen Wege abgeleitet worden, zureichend sei, einen katholischen Glaubensartikel zu begründen; oder, daß keine Lehre, welche nur auf einer solchen Folgerung beruht, eine katholische Glaubenslehre sei; und das auch aus einem doppelten Mangel. Erstens, weil sie nicht geoffenbart ist: „„Der Glaube ist aber aus dem Hören, das Hören aus dem Worte Gottes;““ ohne daß die Schrift hinzufügt: „„und durch eine augenscheinliche aus dem Worte Gottes hergeleitete Folgerung.““ Und da das Gefolgerte virtualiter in den Prämissen enthalten ist, so wird die Lehre nur virtualiter, keineswegs aber formaliter zum Glauben gehören; d. h. nur ihr Prinzip, aus welchem der menschliche Geist eine Folgerungslehre herleitet und bildet, welcher er beistimmt, wird eine Glaubenslehre sein. Die Folgerung wird nun zwar eine zuverlässige und augenscheinliche sein, aber durch viele menschliche Beiwirkung zu Stande gebracht; die Beweisform (nach dem Contexte richtiger der Inhalt des Beweises) ist oft mit einer philosophischen Vorstellung gemischt; auch wird der Schluß nur aus allen Bestandtheilen zusammengezogen, ja nur in Verbindung mit einander sind diese von Gewicht, weswegen aus ihnen, von einander gesondert, nichts folgt; die Sache ist also als solche ganz eine menschliche. Wie viel fehlt also, daß die abgeleitete Lehre eine göttliche sei! Eine theologische Schlußfolgerung (conclusionem theologicam) nennen wir in den Schulen eine solche Lehre, wenn die Prämissen gewiß sind, eine zweifelhafte Lehre (doctrinam problematicam) wenn irgend eine Prämisse ungewiß ist: was öfters in den theologischen Schulen zu sehen; eine falsche Lehre, wenn

irgend eine Voraussetzung oder die Beweisform falsch ist: was bei so vielen verschiedenen Meinungen, worüber die Theologen streiten, nicht selten zu geschehen pflegt. Jedoch ist, was sehr sorgfältig zu bemerken, gewiß, daß die Ansichten sowohl der katholischen als protestantischen Theologen darüber verschieden sind, ob das, was so aus der Schrift folgt, zum Glauben gehöre. Unter den katholischen Theologen behaupten es Einige, wie Vega, Canus; Andere verneinen es, selbst nach Angabe des Daillé. Andere unterscheiden und lehren, wenn aus zwei Sätzen der Schrift die Folgerung gezogen werde, so gehöre sie zum Glauben, keineswegs aber, wenn aus einer (Schriftlehre) und einer andern einleuchtenden Vernunftwahrheit. In anderer Weise unterscheidet Vasquez, die Bestimmung zu der Folgerung, inwiefern sie aus den Prämissen abgeleitet wird, sei keine Glaubenssache, inwiefern die göttliche, in den Prämissen enthaltene Lehre durch das Mittel der Entwickelung, wie durch ein Werkzeug oder vielmehr einen Vorhalter hervorleuchtet. So ist denn unter den Unsrigen gewiß, daß es nur problematisch sei, ob, was aus dem Glauben folgt, auch zum Glauben gehöre. Es stimmen also Alle darin überein, daß Solches nicht zum katholischen Glauben gehöre, d. h., keine solche Lehre sei, welcher Alle als einer zum Glauben gehörigen unter der Strafe der Ketzerei, beipflichten müßten; und wenn Einer das Gegentheil behauptete, so wäre er selbst sehr als ein Neuerer zu tadeln, als Einer (nämlich), der ein neues Dogma einführe und die anders denken verdamme; ein Solcher müßte um dessentwillen, daß er in einer so wichtigen Sache so verwegen ist, verdammt und mit kirchlicher Censur belegt werden. Es steht daher als sicher fest, daß eine solche Lehre keineswegs eine Lehre des katholischen Glaubens, wovon wir hier reden, sei. Es läugnen ebenfalls unter den Protestanten Einige, daß das, was durch eine augenscheinliche Folgerung aus der Schrift abgeleitet wird, zum Glauben gehöre: (Hierher gehören) Osiander,

Chemnitz und die vorzüglicheren Lutheraner, was auch Wedel in seinem Rationale theologicum berichtet. Aber Wedel selbst erklärt sich dafür und zwar auf das Eifrigste, wie denn sein ganzes Rationale eben dieses zum Zielpunkte hat; nach ihm oder durch ihn (thut es) Daillé, obwohl andere Reformirte auf Seiten der Lutheraner und Katholiken stehen. Jedoch befindet sich in ihrer Bekenntnißschrift hierüber kein Wort; es kann daher diese Lehre nicht als eine Lehre der kalvinistischen Parthei erachtet werden; wozu kommt, daß sie die Lutheraner, welche das Gegentheil als wahr festhalten, als ihre Glaubensbrüder aufgenommen haben; wie können sie also diese Lehre als einen Fundamentalpunkt aller Streitigkeiten ansetzen? Fürwahr, da dieses Fundament schwankt, wie schwankend muß ihre Lehre über alle Streitpunkte sein! — Der andere Mangel ist zweitens der: daß jene Lehre nicht (von) der allgemeinen Kirche zu glauben vorgestellt ist, wie das die Katholiken wissen; weil sie sich weder in der h. Schrift noch in den allgemeinen Konzilien ausgedrückt findet und daher die Gottesgelehrten darüber frei verschiedene Meinungen hegen. Denn so lange die Wahrheit nicht autoritativ vorgehalten wird, besteht auch keine Verpflichtung, sie als eine durch göttliche Autorität geoffenbarte anzunehmen; auch hat noch keine öffentliche Autorität, weder der Protestanten im Allgemeinen noch der Reformirten insbesondere, diese Frage, die Einige als eine Grundfrage angesehen wissen wollen, in irgend einer Bekenntnißschrift, gemäß dem Gesagten, entschieden. Schließen wir daher, daß eine solche Lehre keine Lehre des katholischen Glaubens sei." — Holden sagt div. fid. anal. lib. 1. cap. 9. lect. 1. (pag. 104 — 105) edit. Bonn.): „Wenn die Frage ist über Wahrheit irgend einer Folgerung, welche aus einer geoffenbarten und katholisch (allgemein) überlieferten Lehre abgeleitet worden; dann finden wir, daß diese Folgerungen von einer doppelten Art oder einem doppelten Charakter sind. Denn einige leuchten auf den ersten Anblick so augenscheinlich ein, daß (unter Voraussetzung der Wahrheit der

Prämissen) Niemand von gesundem Verstande irgendwie an der Wahrheit der Sache zweifeln kann. Eine solchartige geoffenbarte Wahrheit hat die Kirche mit Recht und aller Zuversicht gegen die Monotheleten erklärt, daß nämlich zwei Willen in Christo seien; denn da die Voraussetzung einer doppelten Natur in Christo (einer göttlichen nämlich und einer menschlichen) eine geoffenbarte und allgemein überlieferte Wahrheit ist, so leuchtet ganz offenbar und ohne daß eine Ungewißheit oder ein Zweifel statthaben könnte, die Folgerung (wenn es anders eine Folgerung und nicht vielmehr dieselbe aber erweiterte und nebeneinander gesetzte Wahrheit ist) ein, daß nämlich zwei Willen in Christo seien. Was nun aber immer unter dieser Beziehung und Bedingung von der allgemeinen Kirche oder von einem Generalkonzil erklärt und ausgesprochen wird, das hat die Gewißheit des göttlichen Glaubens oder der geoffenbarten und katholisch überlieferten Wahrheiten; und es ist offenbar, daß es die geoffenbarte Wahrheit selbst sei, nur jetzt ausführlicher und klarer auseinandergesetzt, welche vorher eingeschlossen (implicite) von Allen und ausdrücklich (explicite) von den Kundigeren geglaubt wurde. — Es giebt andere Folgerungen und Folgesätze, die nicht so offenbar und augenscheinlich hervorgehen und einleuchten, ohne daß (nämlich) irgend eine Bemühung und Wissenschaft erfordert werde, ihre Kraft und Geltung aufzufassen und deutlich auseinander zu setzen. Die Augenfälligkeit und Zuverlässigkeit derselben lassen verschiedene Grade zu, theils nach der natürlichen Klarheit oder Dunkelheit des Gegenstandes, theils nach dem Maaße der Gelehrtheit und Geistesfähigkeit des vernünftig schließenden (Menschen). Derartige Wahrheiten aber (deren wir einige auf den Generalkonzilien definiren gesehen haben) können jene höchste katholische Gewißheit, welche wir den Glaubensartikeln kraft allgemeiner Ueberlieferung zulegen, nicht in Anspruch nehmen. Denn die Kirche erkennt keine ihr von Neuem leuchtenden Strahlen des göttlichen Lichtes an, wodurch neu entdeckte und gewissermaaßen durch Vernunftschlüsse partikulärer Men-

schen geoffenbarte Wahrheiten einen von aller Gefahr des Irrthums freie und den geoffenbarten und katholisch überlieferten Glaubensartikeln gleiche Gewißheit zuwachsen könne. Diese Wahrheiten beruhen nämlich auf dem Vernunfturtheile (ratiocinationi) partikulärer Menschen, welches, wie wir oben zeigten, keineswegs ein geeignetes und von Irrthum freies Mittel ist, wodurch ein Artikel des göttlichen und katholischen Glaubens gegründet werde. Wenn jedoch zur Vermeidung des Schisma und zur Erhaltung des Friedens in der Kirche der Art und Beschaffenheit Wahrheiten definirt worden sein sollten, so weiß jeder wahre Sohn der katholischen Kirche, daß den darüber sprechenden Beschlüssen Folge geleistet werden müsse." Ueber dieses Letzte wird später noch ein Mehreres vorkommen.

Anmerkung 1. Weil in dem Folgenden von der Kirche und deren Unfehlarkeit die Rede sein wird; so kann gefragt werden, zu welcher Klasse von geoffenbarten Wahrheiten, ob zu den formal oder virtual geoffenbarten, die Stiftung einer Kirche und deren Ausrüstung mit der Gabe der Unfehlbarkeit durch Christus, gehören? Daß Christus eine Kirche gestiftet und deren Fortdauer bis zum Ende der Welt gewollt habe, ist aus seinen bekannten diesfälligen Aeußerungen und Verheißungen (auch aus seinem und seiner Jünger Thun und Benehmen) so augenfällig und gewiß, daß, sobald einmal die historische und göttliche Wahrheit der Quellen des Christenthums feststeht, kein vernünftiger Zweifel daran mehr Platz greifen kann: Beides gehört demnach (was auch kein Christ bezweifelt) zu den formal geoffenbarten Wahrheiten. Aber auch das Andre, daß diese Kirche sich stets des Beistandes des h. Geistes zu erfreuen habe und darum in Vortragung und Erklärung der christlichen Offenbarungslehren unfehlbar sei, ist aus den diesfälligen Verheißungen Jesu, Joh. 14, 15. 16. und Matth. 16, 28. sowie aus den hierher gehörigen Aeußerungen der Apostel (z. B. Apostelg. 15. 1. Kor. 7. nnd Ephes. 4.) ohne Schwierigkeit zu erkennen und daher ebenfalls (wie wenigstens

alle katholischen Christen einräumen) eine formal geoffenbarte Wahrheit. Doch wird es, um in einer so wichtigen Sache möglichst sicher zu gehen, gerathen sein, wenn man mit vielen Theologen die Unfehlbarkeit der Kirche als formal geoffenbartes Dogma auf die (anderen) formal geoffenbarten Dogmen beschränkt; wenn man also unterscheidet und sagt, die Unfehlbarkeit der Kirche in Vortragung und Erklärung der formal geoffenbarten Wahrheiten sei formal geoffenbartes Dogma; dagegen die Unfehlbarkeit der Kirche in bloß virtual geoffenbarten Dingen sei kein formal geoffenbartes Dogma.* Denn obwohl z. B. die Verheißung des h. Geistes, der die Apostel (und) deren Nachfolger alle Wahrheit lehren soll (Joh. 16.) ganz allgemein ist und sich daher ganz füglich auch auf die virtual geoffenbarten Wahrheiten beziehen kann; so wird man doch, um möglichst sicher zu gehen, wohlthun, wenn man jene Verheißung auf die formal geoffenbarten Wahrheiten beschränkt, zumal die bloß virtual geoffenbarten Wahrheiten nicht als zur Heilswirkung absolut nothwendig können betrachtet und auch wirklich noch von Vielen, ohne allen Verlust für ihr ewiges Heil, verkannt werden. Auch Muratori versteht cap. 17. lib. 1. de ingen. moder. (S. 233 der deutsch. Uebersetz.) jene Stelle Joh. 16. dahin, „daß der h. Geist uns nicht jede Wahrheit ohne Ausnahme offenbaren werde, sondern nur alle jene Wahrheiten, welche zur Heilswirkung und zur Vollständigkeit und Erhaltung des Glaubens und der katholischen Kirche nothwendig sind;“ — wozu aber die bloß virtual geoffenbarten Lehren nicht gehören. Es könnte also Jemand die Unfehlbarkeit der Kirche in bloß virtual geoffenbarten Dingen sowie alle von derselben ausgegangenen Entscheidungen in solchen Dingen läugnen, ohne darum gerade von dem göttlichen (und katholischen) Glauben abzufallen. Ein Anderes wäre es jedoch, wenn die Kirche Etwas, das uns bloß virtual geoffenbart zu sein schiene, als ein göttliches Dogma zu glauben vorhielte: in diesem Falle müßte unweigerlich Folge geleistet werden, weil die Kirche auch in einer solchen Vorhaltung unfehlbar und mithin das wirklich auch for-

mal geoffenbart ist, was uns bloß virtual geoffenbart zu sein scheint. Was übrigens auch nach dem Urtheile der Kirche bloß virtual geoffenbart ist, dessen Gegentheil erklärt die Kirche nicht für ketzerisch, sondern bloß für irrig, oder sie belegt es mit einer noch milderen Zensur. Daß jedoch auch solchen Erklärungen der Kirche müsse Folge geleistet werden, versteht sich von selbst. Das Weitere hierüber später.

Anmerkung 2. Der in der vorigen Anmerkung angedeutete Weg, das Dasein und die Autorität der Kirche aus den darüber sprechenden Aeußerungen und Verheißungen Jesu und seiner Apostel zu erkennen, wird fast von allen älteren und neueren Theologen, wie z. B. von Frint, Onymus, Perrone (deren Aeußerungen in der N. F. dies. Zeitschr. 2. Jahrg. 1. u. 2. Heft angeführt sind) eingehalten. Auch ist nicht wohl abzusehen, wie Beides in einem andern Wege zu erkennen sein sollte; etwa in dem Wege, daß die Kirche sich und ihre Autorität ankündigte: weil sie ihre göttliche Abkunft und Autorität nicht durch Wunder beweisen kann. Wenn Augustin sagt: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich die Autorität der Kirche nicht dazu bewöge"; so versteht er unter Autorität der Kirche nicht (wenigstens nicht nothwendig) die göttliche und unfehlbare Autorität der Kirche, sondern bloß das Ansehen, was die Kirche als ein von den Zeiten Christi her bestehender Menschenverein zum Bekenntniß des Christenthums hat; und allerdings würde die h. Schrift für uns keine Autorität haben, wenn sie uns nicht durch diesen oder einen andern ähnlichen Verein als ein Werk der Apostel und anderer kanonischen Autoren überliefert wäre. Aber erst, nachdem wir in diesem Wege die Aechtheit der h. Schrift und außerdem auch noch die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser erkannt haben, gelangen wird, in Anbetracht, daß Christus Wunder gewirkt und sich zum Beweise seiner behaupteten göttlichen Sendung auf diese Wunder bezogen hat, zu der Ueberzeugung, daß Christus Gottes Sohn war und eine unfehlbare Kirche gestiftet habe. Es ist, wir wiederholen es, nicht wohl abzusehen, wie man wissenschaftlich in irgend einer andern Weise die Ueber-

zeugung von dem Dasein einer von Christus gestifteten und mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgerüsteten Kirche gewinnen könne; denn daß Christus eine Kirche gestiftet und mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgerüstet habe, ist eine Thatsache der Vorzeit, die sich einzig durch positive (geschriebene oder ungeschriebene) Zeugnisse über seine dießfälligen Absichten und Anordnungen feststellen läßt. Hiernach muß uns die Art und Weise, wie im 4. Hefte des Jahrgangs 1844 dieser Zeitschr. S. 162—163 das Dasein und die Autorität der Kirche bewiesen wird, allerdings unhaltbar erscheinen. „Die katholische Kirche (heißt es da) hält das entgegengesetzte Verfahren, und giebt der h. Schrift Zeugniß durch ihr Ansehen. Sie steht in der Welt als ein großer Verein, der von sich behauptet, vor mehr als 1800 Jahren von dem Sohne Gottes gestiftet worden zu sein. Da man das Dasein und Bestehen der Kirche nicht leugnen kann, so kann man auch einen Grund oder eine Ursache derselben nicht läugnen. Dieser Grund der Kirche muß aber so beschaffen sein, daß er das Dasein der Kirche auch wirklich begreiflich macht, d. h., daß alle eigenthümlichen Erscheinungen und Wirkungen der Kirche sich aus diesem Grunde ableiten lassen. Diese Erscheinungen sind nun im Wesentlichen, daß die Kirche durch überall gleichmäßige Abstufungen unter ihren Mitgliedern zu Einem Körper unter Einem Haupte verbunden ist, daß sie überall dieselbe Lehre und dieselben Heilsmittel hat und diese überall auf denselben Glaubensgrund stützt, und daß sie mit allen diesen Gleichmäßigkeiten und Dieselbigkeiten sich auf das vorige oder, wie sie es nennt, 18. Jahrhundert, und mit diesem einstimmig und gleichmäßig auf das 17. Jahrhundert, und mit dem 18. und 17. Jahrhundert auf das 16., mit diesen drei Jahrhunderten auf das 15. u. s. w. stützt, bis sich endlich alle 18 Jahrhunderte und der bereits verflossene Theil des 19. Jahrhunderts zusammen auf das 1. Jahrhundert und den Anfang der Kirche stützen, über welches Aufeinanderstützen und Anerkennen der Gegenwart und aller christlichen Vorzeit die Urkunden und Denkmäler in den Jahrbüchern der Geschichte und den im Verlaufe derselben entstandenen Sitten, Gebräuchen und Stiftungen in der Kirche vorliegen, indem sie

Männer verehrt, Lehrer hört, Gesetze befolgt, Bisthümer anerkennt, Irrlehren verdammt, Mißbräuche verwirft aus allen Jahrhunderten, jene Männer oder Lehrer für die ihrigen, jene Gesetze und Bisthümer als rechtlich, diese Irrlehren und Mißbräuche als solche anerkennend". „Diese durchgängige Uebereinstimmung, heißt es dann weiter, lasse sich offenbar nur durch den Glauben an eine der Kirche gegebene, auf solche Einheit abzielende Einrichtung und an einen bestimmten festen Lehrbegriff von gewissem sichern Inhalte erklären; eine solche Einrichtung und ein solcher Lehrbegriff können sich aber nur auf eine Autorität stützen, welche dieselbe zu geben für fähig und befugt gehalten werden müsse, d. h. nur auf eine göttliche u. s. w.; also sei die Kirche eine göttliche Anstalt und was sie als göttlich geoffenbart zu glauben vorstelle, wirklich göttliche Wahrheit. Wir meinen, in diesem Wege lasse sich füglich auch eine rein menschliche Anstalt, die ihre Eigenthümlichkeiten Jahrhunderte hindurch unversehrt bewahrt hat, als eine göttliche erweisen; und es ist daher die angegebene Beweisführung für das Dasein und die Autorität der Kirche keine haltbare und wissenschaftliche. Doch wollen wir das gar nicht einmal negiren und fragen bloß: Woher weiß doch die als ein großer Verein in der Welt dastehende Kirche, daß sie vor mehr als 1800 Jahren von dem Sohne Gottes gestiftet worden sei? Das weiß sie doch, da man geschehene Dinge einzig aus darüber sprechenden Nachrichten, geschriebenen oder ungeschriebenen, wissen kann, ebenfalls einzig aus derlei Nachrichten, d. h. aus Schrift und Tradition; und so wird sie sich, wenn sie (etwa in einem Prediger des Evangeliums vor Ungläubigen) mit diesen und ähnlichen Fragen angegangen wird, auf die Schrift und Tradition beziehen — also am Ende doch denselben Weg des Beweises für ihr Dasein und ihre Autorität gehen müssen, den auch die oben genannten und überhaupt fast alle Theologen eingeschlagen haben und noch einschlagen.

(Schluß folgt.)

Ueber das Col-Nidre und über den Eid bei den Juden.

Von L. Haymann,
Israelitischem Privatgelehrten.

In Braunschweig hat sich eine Anzahl Rabbinen versammelt, um Reformen des Judenthums zu berathen, welche wie man behauptet, demselben noth thun. Der Cultus der Juden soll harmonisch geordnet, die Liturgie geändert und zeitgemäß eingerichtet werden. Dabei aber will man nicht stehen bleiben, sondern man will namentlich in Frankfurt a. M. noch einen Schritt weiter gehen, den Sabbath auf den Sonntag verlegen, und die Beschneidung abschaffen. In den Kreis dieser beabsichtigten Reformen ist auch das Col-Nidre gefallen. Obwohl schon manchfache Discussionen dieses Gebetes wegen in Deutschland [1]), wo über Judenangelegenheit gehandelt wurde, Statt fanden, und namentlich in der Würtembergischen Kammer, so käme doch in der Hauptsache wenig auf dieses Gebet an, wofern man dasselbe durch eine passende Liturgie ersetzte, wie dieses bereits in Aachen geschehen ist. In einigen Städten Deutschlands und in ganz Polen herrscht der Gebrauch, vor der Verrichtung dieses Gebetes eine nachdrückliche und eindringliche Predigt an das Volk zu halten, in welcher es, wie schon am Sabbath vor dem Versöhnungstag, zur Buße ermahnt wird; dann folgt das Gebet wörtlich: כָּל נִדְרֵי
Es lautet dasselbe: „Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen — auch unter dem Beinamen קוֹנָם [2]) oder sonst einem

---

1) S. Heft V. Jahrgang 3. N. F. dieser Zeitschrift. S. 210.

2) קוֹנָם, קוֹנָח, קוֹנָס sind Beinamen für Opfer. Alle diese Worte sind nur Entstellungen des rechten Ausdrucks. Vergl. Mischnah Nedarim. Absch. 1. Man erklärt diese als Ausdrücke der Götzendiener, wie es solcher Ausdrücke mehrere in der Mischnah gie[bt]

Beinamen, als קונם, — und alle Schwüre, so wir gelobt, geschworen, gebannt, oder so wir uns etwas entsagt werden haben, von diesem יום כפור bis zum künftigen יום כפור — der zu unserm Wohl herankommt — alle bereuen wir schon; sie sollen aufgelöst, ungültig, unbedingt aufgehoben und zerstört sein; sie sollen weder Halt noch Stand haben! Was wir geloben, soll nicht als Gelübde betrachtet werden, und was wir beschworen, als unbeschworen gehalten sein. Der ganzen Gemeinde Israel sowohl als dem Fremden, der sich unter ihnen aufhält, sei es vergeben; denn es geschah der ganzen Gemeinde aus Irrthum."

Man weiß, daß unter den schon im Voraus bereuten Schwüren nur diejenigen zu verstehen sind, die man für seine eigne Person gethan hat; keineswegs aber vernichtet das Gebet die Gelübde oder Schwüre, die man in Rücksicht Anderer gethan hat, oder die, welche der Nebenmensch oder das Gericht Jemanden auflegt [1]. Nach diesem angeführten Buche richtet sich noch heute der schätzbarste Theil der jüdischen Nation; es ist Norm in Glaubenssachen, und weder Herr Fränkel noch irgend ein anderer, wenn er auch noch so viele Krummacherei gelernt hätte, vermag es umzustoßen. Auch sagt Heidenheim [2]: unter den Gelübden und Schwüren, die wir im Voraus schon bereuen und für ungültig erklären, verstehen wir nur diejenigen, zu welchen uns eine Unbesonnenheit mittelst eines Irrthums oder Affects verleiten mag; keineswegs aber solche, die wir mit Besonnenheit thun, oder zu welchen wir gerichtlich angehalten werden; diese lassen sich, nach der Lehre unserer Weisen, auf keine Weise auflö-

---

Sie stammen von קְנַם geloben; קְנַח versagen; und von קְנַס Censio, Bestrafung. Wahrscheinlich sind das Dinge, die sich nicht zum Gelübde eignen, und deswegen durch verbotene Ausdrücke bezeichnet werden, wie dieses auch die Mischnah in den Anmerkungen anzeigt.

1) Vergl. Arba thurim, orach chajim Nro. 619 Fol. 287, col. I.

2) Machsor S. 10 in der Anmerkung zum Col-Nidre-Gebet.

sen noch vernichten. Hier wollen wir Einiges über den Eid sagen. Es giebt vier Arten des Eides, nämlich: der Unbesonnene, שבועת ביטוי[1]), der Falsche, שבועת שוא; der Depositionseid, שבועת הפקדון; und der Zeugeneid, שבועת העדות[2]). Was die erste Art, nämlich שבועה ביטוי d. i. den unbesonnenen Eid, anbelangt, so heißt es davon[3]): Wenn eine Seele schwört, daß ihm aus dem Munde entfährt, Schaden oder Gutes zu thun, wie denn einem Menschen ein Schwur entfahren mag, ehe er es bedacht u. s. w. Diese Gattung des Eides ist abermals von viererlei Arten: שתים להבא שתים לשעבר d. i. zwei (Arten sind) die auf etwas Zukünftiges, und zwei die auf etwas Vergangenes gehen. Von dem Vergangenen, wenn z. B. jemand etwas schwörend entweder bejahet oder verneinet: Er habe etwas gethan oder nicht gethan. Von dem Zukünftigen, wenn jemand durch einen Eid bejahet oder verneinet: Er wolle etwas thun, oder er wolle es nicht thun. Von diesen heißt es bei Maimonides ferner[4]): ואין שבועת ביטוי נוהגת אלא בדברי שאיפשר לו לעשותן׳ בין להבא בין לשעבר: d. i. der unbesonnene Eid fand nur bei solchen Angelegenheiten Statt, deren Unterlassung oder Ausübung in der Macht des Schwörenden stand. Befand sich nun unter den beschwornen Sachen etwas Falsches, so wurde ein solcher Eid שבועת שקר ein lügenhafter Eid genannt, und darum heißt es auch[5]): „ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen." Hatte

---

1) Siehe Mischna Schevuoth Absch. III. Auf dessen muthwillige Uebertretung stand Geißlung, irrthümliche Uebertretung war straflos. Es ist äußerst nothwendig, eine Abhandlung über den Eid diesem Gebete folgen zu lassen; weil von mehreren Seiten irrthümlich behauptet wurde, dasselbe berechtige, sich des Eids zu entbinden.

2) Maimonides Hilch. Schevuót cap. 1.

3) 3 Mos. V, 4.

4) cap. I. §. 2.

5) 3 Mos. XIX, 12.

jemand vorsätzlich so geschworen, so wurde er geschlagen [1]). Lag aber Irrthum und Unwissenheit zu Grunde, so mußte er ein Schaf oder Ziegenmutter zum Sündopfer bringen. Die zweite Art des Eides war wie schon bemerkt שבועת שוא der vergebliche Eid. Dieser zerfällt [2]) wiederum in vier Gattungen. Erstens, wenn jemand das Gegentheil von allbekannten Gegenständen eidlich behaupten will; z. B. die Frau sei ein Mann, der Mann sei eine Frau; eine marmorne Säule sei eine goldene; Zweitens, wenn jemand bei einer Sache schwört, die jedem einleuchtend ist; z. B. der Himmel sei Himmel, der Stein sei Stein u. s. w. Drittens, wenn jemand schwört eins oder das andere gegen das ausdrückliche Gesetz zu thun; also das ausdrückliche Gebot Gottes, zu welchem er verbunden ist, für seine Person aufzuheben; z. B. am Pesach keine Mazoth zu essen; oder an Feiertagen zu fasten u. s. w. Viertens, wenn jemand bei einer solchen Sache schwört, die er auszuführen nicht im Stände ist; z. B. es schwört jemand, während drei Tage und drei Nächte nicht einen Augenblick zu schlafen, welches die Rabbinen für unmöglich erklären; oder so und so lang nichts mehr zu essen. Auf diese vier Arten bezieht man das göttliche Verbot [3]): „du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes nicht mißbrauchen.“ Die chaldäische Paraphrase des Onkelos sagt: „du sollst nicht schwören bei dem Namen des Herrn, deines Gottes vergebens.“ Jonathan Ben Usiel sagt in seiner Paraphrase: „Niemand soll unter euch bei dem Namen des Herrn falsch schwören; denn der Herr wird denjenigen am Tage seines großen Gerichtes nicht für unschuldig halten, der bei seinem Namen falsch schwört [4]). Schwur jemand aus Irrthum oder Unwissenheit,

1) Maimon. cap. 1. §. 3.
2) Nach Maimonides.
3) 2 Mos. XXII. 7.
4) Vergl. Maimonid. Hilch. Schevuoth cap. 1. §. 4. 5. 6. 7.

so mußte er ein Sündopfer bringen, geschah es aber aus Vorsatz, so wurde er gegeißelt. Die dritte Art des Eides ist [1]) שבועת הפקדון der Depositionseid; da jemand die Sache eines andern entweder geliehen oder gefunden, und sonst auf irgend eine ähnliche Weise in seinen Besitz bekommen oder zur Aufbewahrung erhalten hat; hierauf bezieht sich die Stelle Lev. XIX. 11. לא תכחשו, „ihr sollt nicht ableugnen"; denn wenn er es ableugnete, mußte er nicht allein die Hauptsumme, sondern auch noch den fünften Theil dazu bezahlen [2]) das ist eine Warnung, ihr sollt nicht stehlen, d. h. fremde, anvertraute Güter verleugnen: denn auf Verleugnung stand die Strafe der Geißelung; schwur er aber noch dazu, so wurde er noch des Meineids schuldig. Dahin gehen auch nun die folgenden Worte: „ihr sollt nicht fälschlich handeln einer mit dem andern" worauf es denn gleich Vers 12 heißt: „ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen." Ein Meineidiger mußte also, wie oben erwähnt, über dasjenige, was er verleugnet, mochte es wissentlich oder irrthümlich geschehen sein, nicht allein den Grundwerth, sondern noch ein Fünftel darüber bezahlen; und noch überdies sich als Meineidiger durch ein Opfer aussühnen lassen. Wußte er aber nicht, daß er wegen des Eides ein Opfer zu geben schuldig war, oder hatte er vergessen, daß er ein anvertrautes Gut bei sich habe, so ward er nicht allein von der Wiedererstattung des Fünftel und vom Sündenopfer freigesprochen, sondern der Eid ward auch als ein Gezwungener angesehen. Die vierte Art des Eides ist שבועת העדות der Zeugeneid, worauf sich das göttliche Gebot bezieht: Lev. V, 1. Wenn jemand sündigen würde, indem er die Stimme der Beeidung hört, und er deren Zeuge ist, oder gesehen, oder wisse (es), und es nicht anzeigt: so trägt er seine Schuld: d. i. wie Dr. Sal. Herxheimer auch ganz richtig bemerkt: der Richter beschwört

1) Nach Maimonid. cap. 1. §. 8.

2) Lev. V, 24.

ihn, das Vergehen eines Andern, das er irgend wie erfahren, als Zeuge auszusagen; er trägt die Schuld auf dem Herzen bis er sein Zeugniß reuig aussagt, und wegen des Verschweigens ein Schuldopfer bringen will. Nur diejenigen Schwüre werden für Meineid gehalten, bei welchen der Name Gottes oder ein Beiname dessen ausdrücklich oder stillschweigend gemißbraucht wird; und diese werden, wie gesagt, entweder durch Geißelung gelöst, oder durch ein Opfer ausgesühnt. Die Rabbinen nehmen es in dieser Hinsicht sehr genau; sie haben deswegen eine Umzäunung des Gesetzes' כייג לתורה, gemacht. Man siehe auch Maimonides cap. I. cap. V. §. 1. Dieser Gelehrte handelt diese Materie sehr weitläufig und genau ab. Wozu nützt es aber jetzt zu wissen, was nicht mehr der Zeit angehört; oder uns in Subtilitäten einzulassen, wie wir dieselben bei den Casuisten finden. Das menschliche Leben bedingte Verordnungen und Modificationen derselben: dieses haben alle Gelehrte, wie auch der große Maimonides eingesehen. Wer etwas Ausführlicheres darüber wissen will, den verweisen wie an dessen Jad chasakah. So viel von der Eintheilung des Eides.

Zu allen Zeiten ward der Eid von den Juden als das Heiligste betrachtet, was man in ihrer Religion kennt; denn nicht allein ist der Eidschwur selbst, sondern auch ein jeder Ausdruck, der nur den geringsten Schwur eines Eides hat, für einen wirklichen Eidschwur zu halten [1]. Sogar wenn Jemand „Nein, nein!" sagt und hat im Sinn dabei zu schwören, oder „Ja, ja!" sagt, und gedenkt dabei des Namen oder Beinamen Gottes, ein Solches ist ebenfalls als ein Eid anzusehen. [2]. Ein schwörender Jude möge es sehr beherzigen, erstens: daß das ganze Weltall gezittert und gebebt habe, als der Heilig-Gebenedeite das Gebot dem

1) Jad chas. c. 1. c. 2. §. 5.

2) idem §. §. 6. 7.

Mose (auf Sinai) gegeben, „du sollst den Namen deines Gottes nicht vergeblich führen"; zweitens, daß es von allen Uebertretungen und Sünden in der Thoora heiße (ונקה): „er wird strafen"; aber von falschen und Meineiden heißt es, (ונקה) „es soll nicht ungestraft bleiben." Drittens, daß andere Uebertretungen die Verbrecher allein treffen, Meineide aber treffen nicht allein die Verbrecher, sondern auch ihr ganzes Geschlecht, ja das ganze Israel [1]. Denn so heißt es: Hosea IV, 2. „Gotteslästern, Lügen u. s. w. hat über Hand genommen" und im folgenden 3. Vers heißt es: „darum wird das Land jämmerlich stehen, und allen Einwohnern übel gehen." Viertens soll ein schwörender Jude bedenken, daß in allen Uebertretungen des Gesetzes, Gott mit seiner Strafe verziehe bis ins andere und dritte Geschlecht; aber die Sünde des Meineids straft er auf frischer That. So heißt es nach Sacharia V, 4: „Aber ich lasse ihn ausziehen, spricht der Herr Zebaoth, daß er komme in das Haus des Diebes, und in das Haus dessen, der bei meinem Namen falsch schwört; und in ihrem Hause bleibe, und ihn verzehre [2] sammt seinem Holze und Steinen [3]." Eben diese Lehre befindet sich auch Schulchan aruch, Choschan hamischpot No. 87, §. 20. Tur Choschan Hamischpot No. 87. §. 27 u. ff. Es ist dieses der Eid, der noch heute den Juden in der Synagoge vorgelegt wird. Sagt der Jude nun, er wolle nicht schwören und giebt seinem Angeklagten dasjenige, was derselbe begehrt, so ist er vom Eide befreit. Sagt er aber, ich will schwören, und sein Ankläger will es auch, so sagen die Dabeistehenden zu einander: weichet von den Hütten dieses Gottlosen, ihm andeutend, daß sie ihn nicht nach seiner Meinung, sondern nach der ihrigen und nach der des Gerichtes schwören lassen. Daher

---

1) Weil alle Israeliten für einander Bürge sind.

2) Der falsche Eid verzehrt auch diejenigen Gegenstände, welche das Feuer und Wasser nicht verzehren können.

3) Maimon. Schevouth cap. XI, §. 16.

heißt es bei dieser Stelle: „Und wenn ein Betrug dabei vorgehen kann, so muß ihm der Richter sagen, daß er alle Weise des Betrugs, die er in seinem Herzen gedenken kann, klärlich anzeigen solle. Hierdurch sehen wir nun, wie genau die Juden es mit dem Eide halten; ja sie sehen es nicht einmal gerne, wenn ein Nichtbetheiligter dem Eide beiwohnt. Man ermahnt ihn, nur mit Wahrheit, aufrichtig hervorzutreten und sich fern von allem Lug und Trug zu halten. Der Eid darf und kann in jeder verständlichen Sprache gesprochen werden. Der Medrasch Tanchuma sagt, daß ein jeder, der sich mit Eiden versündigt, den heilig gebenedeiten Gott verläugne und in Ewigkeit keine Vergebung zu erwarten habe; weil es Exod. XX, 7. heißt: „denn nicht ungestraft wird lassen der Ewige, der seinen Namen ausspricht zum Falschen." Wer einem Nichtisraeliten schwört und den Eid übertritt, entweiht den Namen Gottes. Solches ersehen wir aus Ezech. XVII, 13. von Zidkia, der dem Nebucadnezar geschworen, seinen Eid aber nicht gehalten hat, und deswegen bestraft worden ist [1]. Und deswegen sagte auch Hesechiel XVII, 5,: „er nahm auch von dem Samen des Landes und setzte es in einen fruchtbaren Boden" u. s. w. Hieraus kann man sehen, welch' eine schwere Strafe darauf stehet, wenn man einem Nichtisraëliten einen Eid schwört und denselben übertrittt; ja seine Strafe ist wegen der Entheiligung des Namen Gottes so groß, daß sie bis an den Himmel reicht.

Daher führt auch Rabbi Salomon Zewi in seinem jüdischen Theriak p. 19, col. 1. cap. 3. num. 9. zwei Beispiele aus der Schrift an, nämlich: Josua II, 12. VI, 17, 23. und 5. B. M. 22, 16. 17. um zu beweisen, daß man einem Nichtisraeliten den Eid halten solle. Die Rabbinen haben den Juden in der Synagoge zu allen Zeiten den Eid abgenommen, wobei fünf Punkte beobachtet werden:

---

1) Siehe II. Kön. XXV, 7. Jerem. XXXIX, 6.

1) wird dem Schwörenden die obige Warnung vor dem Meineide vorgelesen, um ihm dadurch Furcht einzuflößen, sich vor jedem Meineid zu hüten. 2) Muß der Schwörende etwas Kostbares in die Hand nehmen, nämlich die Gesetzesrolle und zwar eine solche, die in der Synagoge gebraucht werden darf; er schwört zwar nicht bei der Gesetzesrolle, nimmt sie blos in die Hand, um durch deren Anschauung in Ehrfurcht gesetzt und gehalten zu werden. Denn es ist ein Dogma der Rabbinen, daß man bei nichts anderm als bei dem Namen Gottes schwören dürfe. Ist die zu beschwörende Sache sehr wichtig, so wird sogar der Schränk, worin die Gesetzesrollen stehen, geöffnet, und dem Schwörenden anbefohlen, seine Hand auf die Rolle zu legen. Ist die Sache aber minder wichtig, so legt der Schwörende seine Tiphillin, Gebetriemen, an Stirn und Arm an, weil in denselben der Name Gottes und die Worte aus dem Gesetze sich befinden, welche darauf Bezug haben, und welche die Weisen oder Rabbinen dem Schwörenden noch besonders einschärfen und ans Herz legen müssen, denn ihnen, den Gesezkundigen, muß vor Allem in dieser Hinsicht Glauben beigemessen werden. Daher denn auch die Rabbinen von schweren und großen Eiden befreit sind, weil man voraussetzt daß diejenigen, die stets mit der Ausübung und Handhabung des Gesetzes beschäftigt sind, dasselbe nicht so leicht verletzen würden, als die Unwissenden. Vor der Verkündigung des Gesetzes schwur man, wie aus der h. S. 1 M. 24, 2. erhellet, bei dem Bunde der Beschneidung; denn nach Aben-Esra war es damals zwischen denen, die eidlich einen Vertrag schlossen, Sitte, die Hand unter die Hüfte des Herrn oder Vorgesetzten zu legen. Die Sitte herrscht noch in Indien. Vergleiche auch darüber Mémoires sur l'Egypte publiées pendant les campagnes du Général Bonaparte part. 2. p. 195. Auch haben die Worte נא ידך nach kabbalistischer Rechnungszahl so viel Zahlenwerth als das Wort מילה, Beschneidung. 3) Läßt man den Juden bei dem Namen Gottes oder bei irgend einer dessen Eigenschaften oder Zu-

namen schwören, und schiebt in die Eidesformen Flüche und Segen ein, die der Schwörende mit Beisetzung seines Namens nachsagen muß. Solche Formeln sind diese: הריני נשבע בשם ה' אלהי ישראל d. i. Siehe, ich schwöre bei dem Namen des Ewigen, des Gottes Israel. Oder הריני נשבע במי ששמו רחום או במי ששמו חנון שאיני חייב לזה כלום d. i. Ich schwöre bei dem, dessen Name barmherzig, oder bei dem, dessen Name gnädig ist, daß ich diesem N. N. nicht das geringste schuldig bin. Da denn, statt der letzten Worte, der zu beschwörende Gegenstand hinzugesetzt wird. Tritt aber Jemand vor ein jüdisches Gericht, so legt er folgende Eidesformel ab: Wir beschwören dich bei dem Namen des Gottes Israel, bei dem, dessen Name gnädig ist, oder bei dem, dessen Name barmherzig ist, daß du nichts bei dir hast, welches diesem gehört, worauf denn der Beschworne mit Amen! antworten muß. Der Eid muß stehend geleistet werden, damit das Herz desto mehr zur Ehrfurcht gestimmt werde. Nur den Rabbinen ist es erlaubt, den Eid sitzend zu leisten, weil sie für solche gehalten werden, welche die Furcht Gottes stets vor Augen haben: דאימת שמים עליהם בכל עת. Daher es bei ihnen keiner Ermunterung oder furchteinflößender Ermahnung bedarf. Nach rabbinischer Lehre soll der Eid in Gegenwart von zehn Männern oder auch in Gegenwart einer ganzen Gemeinde geleistet werden, damit der Schwörende desto mehr Furcht vor dem Schwören haben soll. Letzteres geschieht aber selten, weil bei den Juden die allgemeine Scheu herrscht, einer Eidsleistung beizuwohnen. 4) Wird ein Eid geschworen, so muß die Gegenparthei oder der Ankläger stets gegenwärtig sein, damit durch dessen Gegenwart der Schwörende sich eher besinne, und vom Meineid mehr zurückgehalten werde. Hat der Ankläger noch Zeugen, so ist auch deren Gegenwart erforderlich. 5) Steht es einem Schwörenden frei, den Eid in der Sprache zu verrichten, die er am besten versteht; denn er soll wissen was er schwöre und sich vor Gott desto mehr fürchten; dieses Alles ist aus dem Sepher Minhakim ge-

zogen. In Frankreich hat man nach der neuesten Cultus-Ordnung sogar in diesem Jahre die Franzosen jüdischer Confession von dem Anlegen der Tphillin beim Eide befreit; und das mit desto größerem Rechte, weil die Rabbinen stets auch die Macht hatten, jemanden nach ihrer Willkühr schwören zu lassen und nach Umständen den Eid erleichtern oder erschweren konnten. Im Mittelalter waren freilich die Verhältnisse ganz anders, und die mächtige Phantasie hatte alle Confessionen ergriffen; auch heißt es, im Baal-Aruch unter dem Worte הכת; wenn ein Rabbiner schwören muß, so legt er seine Gebetriemen ab; nimmt sie statt der Gesetzesrolle in die Hand. Man brachte damals das Brett, worauf die Juden ihre Leiche ankleiden, ehe dieselben in den Sarg gelegt werden, und stellte es neben den Schwörenden hin. Ferner löschte man die dabei angebrannten Lichter aus, streute gebrannte Asche herum, und werfe einige Säcke vor den Schwörenden hin. Dann stellte sich der Synagogendiener vor den Schwörenden, gab die Punkte an, um derentwillen die Anklage Statt fand, und setzte zugleich auch die Vereinigungspunkte des Beklagten laut sprechend auseinander. Hierauf wendete er sich zum Schwörenden mit folgender Formel: Du N, Sohn des N, wenn du irgend etwas von dem bei dir hast, weshalb Du angeklagt bist, welches dem gegenwärtigen N gehört, so sollst du sowohl bei dem Obern", als auch beim Untern" Gerichtshaus im Bann sein und von allen im Gesetze Mosis enthaltenen Flüchen getroffen werden. Nach dieser Formel wird ins Horn geblasen, worauf der, der diesen Eid ablegt, Amen sagen muß, wodurch er bezeigt, daß er nicht nach seinem Sinn, sondern nach dem Sinn und der Meinung der Richter geschworen habe. Auf keine Weise würde aber ein Rabbiner oder Gesetzeskundiger jetziger Zeit, sei er auch noch so orthodox, zu veranlassen sein, jemanden einen solchen Eid ablegen zu lassen, der wirklich an die Einweihungsformeln mystischer Gesellschaften erinnert. Die Juden theilen den Eidschwur in einen Eidschwur nach dem Gesetze, (בדאורייתא) und in einem nach den Dogmen der

Rabbinen (מדרבנן oder מדברי סופרים). Der erstere ist der schwerste und zerfällt wiederum in drei Klassen, nämlich: Erstens in einen solchen, wobei der Angeklagte alles eingesteht; zweitens in den, wobei der Angeklagte alles läugnet, und er durch einen Zeugen der Falschheit beschuldigt wird; drittens in einen solchen, wobei derjenige, dem etwas in Verwahrung gegeben worden, eidlich befragt wird, ob die ihm anvertraute Sache wirklich verloren gegangen oder gestohlen worden sei. Der nach den Dogmen der Rabbinen eingerichtete Eid ist nicht so wichtig wie der Erstere, und wird gewöhnlich שבועת היסת (iuramentum persuasorium) genannt. Es ist ein Eid, durch welchen man jemanden die Wahrheit zu thun oder zu bekennen überredet. Am allerschwersten ist der Eid wegen anvertrauten Gutes; er findet auch deswegen bei Männern und Frauen, bei Nichtverwandten und Anverwandten, bei zum Zeugniß Tüchtigen und bei Verwerflichen, gerichtlich und außergerichtlich Statt; aber nur dann, wenn der Eid aus des Schwörenden eignem Munde kommt. Aus dem Munde Anderer ist er, nach Rabbi Meyer, nur dann schuldig, wenn er es vor Gericht leugnet; nach der Behauptung der Gelehrten aber ist er, sowohl durch seinen eignen als durch Anderer Mund, schuldig, sobald er es ableugnet [1]). Auch war es bei den Juden, wie bei den Römern in der Kaiserzeit, gebräuchlich, beim Leben des Königs zu schwören [2]).

1) Mischnah Schewouth 17. Abschnitt V.

2) 1 Mos. 42, 16. und Aben Esra zu dieser Stelle.

Recensionen.

Neuer Marianischer Pilgerstab, oder Anbetung Gottes und Verehrung der Heiligen, insbsondere der allerheiligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria. Ein vollständiges Andachtsbuch in Gebeten und Gesängen, mit vorausgeschickten Belehrungen im Geiste der christkatholischen Kirche. Unter Mitwirkung meh'rer katholischen Geistlichen des Bisthums Paderborn bearbeitet und zur gemeinsamen und wechselseitigen Erbauung bei der Hausandacht, wie auch besonders bei Bittgängen und Wallfahrten eingerichtet und mit passenden alten Melodien versehen. Mit bischöflicher Approbation. Soest 1845. Nassesche Buchhandlung.

Katholische Gebetbücher gehören seit längerer Zeit zu den currantesten Artikeln des Buchhandels, wie sich die Männer von Fach ausdrücken. Die Spekulation hat sich daher dieses Artikels vielfach bemächtigt, und so sind viele Gebetbücher in Umlauf gesetzt worden, welche nur zu sehr die profanen Hände verrathen, aus welchen sie hervorgegangen sind. Das vorliegende Gebetbuch hingegen ist von mehren Geistlichen der Paderborner Diözese bearbeitet worden und es läßt sich daher ein brauchbareres Buch erwarten, als viele es sind, die der eben bezeichneten Quelle ihren Ursprung verdanken. Der Paderborner Ordinarius empfiehlt dieses Gebetbuch, in welchem auf Belehrung und wechselseitige Erbauung besonders Bedacht genommen ist, vorzugsweise zum Gebrauche in Familien und bei gemeinsamen Bittgängen, und spricht sich überhaupt günstig über

dasselbe aus. Wir können diesem Urtheile nur beistimmen. Doch wird es dem Buche zum Vortheil gereichen, wenn bei einer neuen Durchsicht in die Sprache und Darstellung mehr Uebereinstimmung und dadurch mehr Einheit in das Ganze gebracht wird.

Die moralischen Belehrungen, welche in das Ganze eingeflochten, legen von der theologischen Einsicht der Verfasser ein rühmendes Zeugniß ab.

Das Vater Unser in metrischen Bearbeitungen von Witschel, Freudentheil, Schmaltz rc. Ein Andachtsbuch für christliche Familien. Herausgegeben von Chr. Ludw. Hoffmann. Dritte, stark vermehrte Auflage. Mit einem Stahlstich. Hamburg 1845. Verlag von Gustav Bedecker. 87 S. kl. 8o. Preis 7½ Sgr.

In diesem kleinen Büchlein sind einige sechzig poetische und ein Paar prosaische Umschreibungen des Vater Unser zusammengestellt. Der Werth der einzelnen Umschreibungen, die großentheils von Verfassern der neuern Zeit herrühren, ist natürlich verschieden, das Ganze aber ist sowohl in ästhetischer als erbaulicher Beziehung eine willkommene Zusammenstellung. Sie reiht sich an die verwandten Veröffentlichungen Lisco's über das Dies irae und Stabat mater an. Die ältere Zeit findet hoffentlich bei einer neuern Ausgabe mehr Berücksichtigung.

Wissen und Glauben von W. Guillemon, Kapitän vom Genie. Aus dem Französischen. Münster 1843. Verlag von Deiters. 270 S. 8.

Herr Guillemon, Kapitän vom Genie, hat diese

Schrift für Emil Grand, welcher am 23. Nov. 1836 vor den Mauern von Constantine gefallen ist, geschrieben und hat sie dessen Andenken gewidmet. Es ist sehr löblich, wenn ein französischer Kapitän vom Genie über religiöse Fragen für einen französischen Krieger schreibt, wenn ein französischer Kapitän mit sich selbst über die höchsten Probleme des vernünftigen Menschen ins Reine zu kommen und Andere darüber aufzuklären strebt. Der Ernst, womit dieses in diesem Buche geschieht, die Tendenz, welche sich dabei offenbart, ja selbst die Methode, welche eingeschlagen wird, zu diesem Ziele zu gelangen, verdienen Anerkennung, Beifall und Lob. Diese Lobsprüche gelten aber mehr der Person des Verfassers, als dem Buche selbst. Für Franzosen, die auch im Wissenschaftlichen mit ganz anderer Kost vorlieb nehmen, als der ruhige, denkende Deutsche, mag das Buch nicht ohne Interesse sein, für Deutsche aber ist dies ganz anders. Der Verfasser ist nicht bis auf den Grund der Dinge durchgedrungen, über welche er spricht. Die innern Seelenkräfte, welche vor dem Blicke des Kenners wunderbar wirken und ineinandergreifen, erscheinen unserm Verfasser mehr als ein verworrenes Knäuel, das er trotz der besten Absicht nicht zu entwirren vermag. In dem Gebiete der Philosophie ist der Verfasser ein ehrenwerther Dilettant; aber es fehlt ihm an festen Prinzipien; seine Philosophie schreitet von Behauptung zu Behauptung fort, und beweiset Unerwiesenes mit Unerwiesenem, Unhaltbares mit Unhaltbarem, und kann daher den Zweck nicht erreichen, den dasselbe durch seine Veröffentlichung durch den Druck erreichen soll. Ja wir sagen mehr, Schriften wie die von Guillemon, wirken in Deutschland für den Glauben schädlich. Ein denkender Mann, der an dem Glauben irre geworden, der wird durch diese Schrift zum Glauben nicht zurückgeführt werden, er wird vielmehr zu dem Schlusse gelangen: kann die Religion nicht besser bewiesen werden, als es hier geschieht, so steht es um ihre Erweislichkeit sehr schlimm, und er wird nun noch mehr in seinem Unglauben bestärkt werden. Für

diejenigen, welche aber im Glauben nicht irre geworden sind, ist sie auch nicht, vielmehr können sie durch die Lektüre derselben, wenn sie nicht philosophisch durchgebildet sind — und wie Viele sind das? — nur irre im Glauben gemacht werden. Vertheidiger des Glaubens, die es mit der katholischen Sache wahrhaft gut meinen, können ihren Zwecken nicht mehr entgegenarbeiten, als durch Anpreisung und Verbreitung solcher Schriften, wie die genannte.

Es fehlt übrigens, trotz der besten Gesinnung des Verfassers, nicht an Ansichten und Lehren, die zum Verbrechen führen. So lesen wir S. 125. Folgendes: „dem Moralgesetze kömmt seine absolute Geltung aus der Idee Gottes, und da diese im Menschen nur lebendig wird unter gleichzeitigem Erwachen des Gefühls seiner eignen Unendlichkeit, so muß auch anerkannt werden, daß der Mensch in der Erfüllung des Moralgesetzes als freies, unsterbliches Wesen handelt. Der Mensch aber, der sich frei und unsterblich fühlt, darf kühn mit J a c o b i ausrufen: „Ja, ich will lügen, wie die sterbende Desdemona; ich will betrügen, wie Orest, da er an Pylades Stelle sterben wollte; ich will morden, wie Timoleon; ich will meineidig werden, wie Epaminondas; ich will Selbstmörder werden, wie Cato; ich will gottgeweihte Sachen entheiligen, wie David; denn ich fühle in mir die heiligste Gewißheit, daß der Mensch, indem er sich das, was dem Buchstaben nach Verbrechen ist, vergibt, nur ein souveränes Recht, ein Attribut der Majestät seines Wesens übt. Seine Würde, seine göttliche Abstammung sind die Siegel, mit denen er den Akt der Selbstbegnadigung beglaubiget“.

„Manchen macht dergleichen bange; Charlotte Corday aber holte unverzagt aus der Tiefe ihrer reinen Seele den Ausruf: „Das Ungeheuer nennt mich Mörderin!“ Die Tugend, sagt man, wenn sie Ausnahmen für sich verlangt, ist ihrer nicht werth. Recht so: Aber suchte dann Charlottte Corday nach Beschönigungen für ihre That? Gab sie nicht unverholen Antworten auf alle Fragen, die der öffentliche

Ankläger an sie richtete? Gerade weil das Gesetz der Moral in allen Lagen und selbst unter Umständen, die es aufzuheben scheinen, Erfüllung heischt, sind Jacobi's Worte wahr".

Die Falschheit dieser Ansicht und die Gefährlichkeit derselben liegt auf flacher Hand. Wäre Marat ein noch weit durstigerer Blutsaufer, ein noch weit scheußlicheres Ungeheuer gewesen, als er es war, so kann die That der Charlotte Corday dennoch vor dem Moralgesetze nicht gerechtfertigt werden. Das Moralgesetz ist unerbittlich. Mag die Charlotte entschuldigt werden, mag man ihren Muth, ihre Aufopferung, die Folgen ihrer That bewundern und rühmen, so viel man will, das Moralgesetz sagt: Charlotte Corday durfte Marat nicht ermorden.

Wir leugnen nicht, daß „auch uns solche Lehren bange machen", besonders wenn sie von frommen Leuten gepredigt und empfohlen werden.

Die Schrift ist nicht leicht verständlich, da die Begriffe des Verfassers vag und unbestimmt sind, und man lange arbeiten muß, um ein Objekt für seine unrichtigen Anschauungen zu finden. Die Unverständlichkeit ist aber durch die Uebersetzung noch erhöht worden, indem dieselbe die französische Terminologie oft buchstäblich wiedergiebt und dadurch Nüancirungen erhält, welche das Original nicht hat.

Das Buch von der Nachfolge Christi, neu übersetzt und mit einer Einleitung und kurzen Anmerkungen, für nachdenkende Christen. Von Johann Michael Sailer. 6. verbesserte Ausgabe. Sulzbach 1845. v. Seidelsche Buchhandlung.

Das Verlagsrecht der genannten Uebersetzung ist von der Lentnerschen an die v. Seidelsche Buchhandlung in Sulzbach übergegangen; sie liefert dieselbe hier in einem neuen Abdrucke als Supplementband der sämmtlichen Werke Sailers. Was die

Sailersche Uebersetzung des Thomas von Kempen selbst betrifft, so haben wir uns bereits in einem früheren Hefte darüber ausgesprochen. In dieser Ausgabe ist derselben von Sailer eine ausführliche Einleitung von 34 Seiten vorangeschickt, unter dem Texte sind kürzere Anmerkungen beigefügt und in denselben zuweilen erläuternde Zusätze, die durch die Klammern, in welche sie eingeschlossen sind, als solche bezeichnet werden.

Das Buch von der Nachfolge Christi ist an sich schon verständlich und bedarf keiner besondern Erläuterungen. Es giebt aber Zeiten, in welchen die klarsten Dinge unverständlich geworden, welche sich leidenschaftlich einseitigen Auffassungen hingeben und das Einfachste mißdeuten, und solche Dinge sind es, welche die Noten von Sailer vornehmlich behandeln. Nur ein Beispiel. Am Schlusse des vierten Buches schreibt Thomas von Kempen: „Alle menschliche Vernunft und alle vernünftige Erforschung soll eigentlich demüthig nachfolgen, soll ihm nicht voranlaufen, noch weniger die Rechte des Glaubens mit anmaßender Gewaltsamkeit kränken". Thomas will nichts anderes als: der Glaube dürfe von dem Begreifen nicht abhängig gemacht werden. Deus externus et immensus infinitaeque potentiae facit magna et inscrutabilia in coelo et in terra. — Si talia essent opera dei ut facile ab humana ratione caperentur non essent mirabilia nec ineffabilia dicenda. Man könnte die gedachte Stelle des Thomas mißdeuten, und wie ist sie in der neuesten Zeit mißdeutet worden! Um solchen Mißdeutungen zu begegnen, gibt Sailer die Stelle mit folgendem Einschiebsel „Alle menschliche Vernunft und alle vernünftige Erforschung soll (sobald nur die Thatsache und der Sinn der Offenbarung gewiß und klar ist), eigentlich dem Glauben demüthig nachfolgen u. s. w".

Auf der vorhergehenden Seite schreibt Thomas: „Wenn du nicht verstehest und begreifest, was unter dir ist, wie wirst du begreifen, was über dir ist". Sailer macht folgende Note zu dieser Stelle:

„Nüchtern, sehr nüchtern, weiser Mann! Wo wir mit eignem Auge sehen können, da sollen wir mit eignem Auge sehen, dazu ist das eigene Auge; wo aber nur ein höheres Auge sehen kann, da sollen wir dem höhern Auge glauben und dienen, sobald wir die nöthige sichere Kunde davon haben; dazu ist das höhere Auge, und die Kunde davon."

Nichts ist so richtig, als diese Anmerkung Sailers, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn Sailer jetzt hintangesetzt und verketzert wird. Ueber dieselben Fragen kommen andere treffende Stellen vor. So z. B. S. 149. „Das helle Licht der gesunden Vernunft verachtet der Gottesverehrer nicht, denn er würde mit und in der Gabe den Geber verachten; er ehret vielmehr das Licht der Vernunft, wo jenes hell und diese gesund ist; er unterwirft auch gern die zweideutige Neigung des Herzens dem hellen Urtheile der gesunden Vernunft. Es ist ein schlimmes Zeichen, wenn Fromme da, wo sie von der gesunden Vernunft in die Enge getrieben werde, sich nur auf Empfindung berufen, und wo sie keine Rechenschaft ihres Glaubens geben können, die Vernunft lästern, um sich ihre Einwürfe vom Halse zu schaffen". Die moderne Orthodoxie schließt die Augen zu, wo sie sehen soll, und öffnet sie, um dort zu sehen, wo es für den Menschen, so lange er irdisch und sterblich ist, kein Schauen gibt; sie kehrt alle Verhältnisse um, und sie glaubt, den Glauben und die Kirche recht zu befestigen, wenn sie das Unterste nach oben wendet. Entweder muß Gott seine Engel vom Himmel schicken, um die katholische Kirche unter solchen Umständen in Deutschland, aufrecht zu erhalten, oder sie fällt so gewiß um, als ein Kirchthurm umfällt, den man auf die Spitze stellt.

„Der Irrthum", sagt Ephräm der Syrer, „beredet den Menschen zum Glauben, wo Untersuchung nöthig wäre, und führte das Grübeln ein, wo es nur des Glaubens bedarf". Nie haben diese Worte besser gepaßt, als auf den gegenwärtigen Zustand der Theologie in Deutschland.

Wir haben hiermit den Werth angezeigt, den die An=

merkungen Sailers zu der vorgenannten Uebersetzung besonders in unsern Tagen haben.

Druck und Papier sind sehr lobenswerth.

Franz Joseph Weinzierl's, ehemaligen Dompredigers, Domkapitulars und bischöflichen geistlichen Rathes zu Regensburg nachgelassene Schriften. Erste Abtheilung Predigten. 5. Bd. Fest- und Gelegenheitspredigten. 6. u. 7. Band. Predigten auf die Sonn- und Festtage des katholischen Kirchenjahres, gehalten in der Domkirche zu Regensburg, in den Jahren 1822 u. 1823. — Sulzbach 1835. 1844 1845. Drei starke Bände, der erste von 776 und die beiden letzten von 500 Seiten.

Die genannte Predigtsammlung ist nach dem Tode ihres Verfassers von seinen Freunden herausgegeben worden.

Das Publikum, vor welchem der Kanzelredner insbesondere in Deutschland zu sprechen hat, ist in der Regel nicht so gebildet, nicht so im Denken geübt, daß es lange Predigten fassen und würdigen könnte. Kürze ist daher in unsern Augen ein Vorzug einer Kanzelrede. Doch ist nicht jede Kanzelrede darum schon gut, weil sie kurz ist. In vielen Worten kann man nichts sagen und noch leichter kann man in wenigen Worten nichts sagen. Die Kanzelrede ist für das Volk, wie das Volkslied. Das Volkslied ist aber nur dann seiner Bestimmung entsprechend, wenn es Einen Gedanken, der in das Volksleben tief einschlägt, vorhält, denselben wiederholt, immer in neuen Wendungen wiedergibt, alle Seiten daran aufzeigt und alle Beziehungen desselben auf das Leben hervorhebt. „Sie sollen ihn nicht haben", ist der einfache Gedanke eines neuen weltberühmt gewordenen Liedes, das seine Popularität eben darin hat, daß dieser Gedanke immer als Kern des Ganzen wiederkehrt. Auch die Predigt soll jedesmal Einen Gedanken in der beschriebenen Weise wiedergeben. Diesen Einen Gedanken aber eben durch die genannte Behandlungsweise in das religiöse Bewußtsein des

Volks so einprägen, daß derselbe nicht wieder verloren, oder aber, daß derselbe immer wieder durch die Beziehungen, in welche er gebracht war, von dem Leben selbst geweckt, in seiner ursprünglichen Klarheit aufspringt.

Die Predigten des seligen Weinzierl haben durchweg den Vorzug der Kürze, sie sind überdies in einem besonnenen, klaren Geiste, in einem guten Wortausdrucke abgefaßt und können mit Nutzen gebraucht werden. Doch fehlt ihnen, wie so vielen Predigten, dieser Eine, überall hervorspringende Gedanke, dieser leuchtende Strahl, der immer von Neuem aufzuckt, der wie der Blitz in den Geist einschlägt und immer dieselben electrischen Schläge in dem Geiste und Gemüthe hervorbringt.

Dieser Eine Gedanke liegt nicht in der Ferne, nicht in der Höhe, in der Nähe muß man ihn suchen, und Viele Kanzelredner würden ihn finden, wenn sie, statt über den Schrifttext zu predigen, den Schrifttext selbst predigen wollten.

Predigten, in welchen vornehmlich die Glaubenslehre behandelt wird, erscheinen bei uns selten. Es liegt dieses zum Theil in der Schwierigkeit, die Lehren und Geheimnisse der Religion in einem Volksvortrage gemeinfaßlich zu behandeln, zum Theil aber darin, daß es sehr viele Geistliche giebt, die selbst nur eine oberflächliche Kenntniß der Dogmatik haben. Diese, die dogmatische Seite des christlichen Unterrichts, tritt auch in den angezeigten Predigten wenig hervor.

Druck und Papier sind zu loben.

Weltansicht und Religion der Denker, besonders der neuern und neuesten Zeit. In zwei Abtheilungen. Luxemburg. Verlag von Michaelis. 1845. 352 und 178 S. 8.

Der Herausgeber dieses Werkes, welcher sich nicht genannt hat, ist in der katholischen Religion erzogen worden. Die neuesten kirchlichen Ereignisse haben auch auf ihn einge-

wirkt, und er ist an dem Katholizismus irre geworden; ja noch mehr! die Grundsätze des Katholizismus, die man ihm in seiner Jugend beigebracht, sagt er, hätten ihn in Verzweiflung gebracht! Man hat ihm entweder die wahren katholischen Grundsätze nicht beigebracht, und etwas ganz anderes an ihre Stelle geschoben, oder er hat sie nicht verstanden. Und in der That laufen in den wenigen Mittheilungen über den Katholizismus, die wir in diesem Buche finden, die gröbsten Mißverständnisse unter. Der Verfasser ist auch eigentlich nicht bloß am Katholizismus, sondern am ganzen Christenthume irre geworden.

„Ohne Religion hat das irdische Dasein keinen Anhalt, keinen Zweck, keinen Trost im Leiden, keine Aussicht im Tode", sagt der Verfasser. Er wollte doch Religion haben, und faßte den Entschluß, sein ganzes Leben daran zu setzen, den Vater zu suchen, den uns Jesus gelehrt hat und den er im Katholizismus nicht finden konnte. Es kommt, wenn man etwas sucht, sehr viel darauf an, wie man sucht. Der Weg, den der Verfasser bei seinem Suchen einschlug, mußte ihn vom Ziele abführen. Er las die Schriften der neueren und neuesten Denker, Herders, Carovés, Meyerens und vieler Andern, und was er hier über Gott, Natur und Mensch gefunden, das hat er zu einer Art Chrestomathie vereinigt und uns in dem genannten Buche dargeboten.

Wer über die wichtigsten Fragen des Menschen keine feste Ansicht und Ueberzeugung hat, der wird sie aus diesem Buche nicht gewinnen, vielmehr sind diese Auszüge und Aussprüche nur dazu geeignet, denjenigen, der keine tiefere Einsicht in das Wesen des Christenthums und der Religion hat, daran irre zu machen.

Wir bedauern, daß der Verfasser keinen bessern Weg eingeschlagen hat, um zu finden, was er suchte. Er hat uns eine Menge einzelner Ringe gegeben, die aber nicht in einander passen, und paßten sie auch ineinander, so fehlt der Kette doch der Kloben, in dem sie befestigt werden müßte.

Für die Lehrer der katholischen Religion könnte dieses Buch insofern lehrreich werden, als es ihnen in einem Beispiele zeigt, woran es der Zeit fehlt.

Gennadius und Pletho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter. Von Dr. W. Gass, Lic. und Privatd. d. Th. an der U. zu Breslau u. Mitgl. d. hist.-theol. Ges. zu Leipzig. — In zwei Abth. Breslau. Verlag von Gosohorsky. 1844. I. Abth. X. und 189 S. — II. Abth. 152 S.

Die Interessen des Aristotelismus und Platonismus liegen den wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit nicht so fern, wie es beim Hinblick auf den Inhalt derselben auf den ersten Blick wohl scheinen möchte. Wie aus der alten Maxime erhellt: Amicus Plato, amicus Aristoteles etc. bezeichnen sie zwei sich entgegenstehende philosophische Richtungen. Jeder von beiden hatte seinen besondern Kreis von Verehrern, die gegen einander ausschließend zu verfahren pflegten. Plato war von jeher das Idol der mystischen, aristokratischen Denker, die aus der Fülle des eigenen Geistes die Weisheit darzustellen und zu erschöpfen lieben. Aristoteles aber war der Liebling des Mittelalters, weil er ihm vorzugsweise nach der Regel zu verfahren schien: Qui bene distinguit, bene docet, und weil er sich am meisten an die in der Natur der Dinge gegebene Realität hält. So mangelhaft auch der Aristotelismus in seinen Resultaten sein mag, so war er doch, weil er sich auf das Erfahrungsmäßige des menschlichen Geistes, der Natur und des Lebens, stützte, zur Beobachtung desselben anleitete, und die verschiedenen Kategorien der Erfahrung, der θεώρησις, abstrahirte, als ein weit sicherer und zuverlässigerer Führer denn Plato beliebt, und die geschichtliche Erfahrung hat auch diese Vor-

liebe des Mittelalters für Aristoteles gerechtfertiget. — Wie Plato schon selbst in geistiger Hinsicht ein Sprößling oder doch ein Zögling Heraklits des Dunkeln war, dessen Ideen sich vorzüglich wieder in Plato's Enkeln, den Neuplatonikern, hervorspiegeln, so stand auch er mit an der Spitze der Bewegung, in der die griechische Philosophie in den Cyrenaikern, Pyrrhonianern ꝛc. in die dogmatische Skepsis umschlug, indem er, da er von Sokrates nur die formelle philosophische Bildung annahm, die materielle aber zunächst den Pythagoräern verdankte, nach Art dieser letzteren einen sehr mystischen Ursprung der Ideen statuirte, und diese gewissermaaßen, wie die spätern Gnostiker, für Substanzen zu halten schien, dabei dann auch zwischen dem Denken und Erkennen nicht unterschied, und von empirischen Vernunftbegriffen nichts wußte, nicht zu erwähnen das fortwährende Durcheinanderspielen der Phantasie und Vernunft, des Dichterischen und Philosophischen, des Mythischen und Empirischen in seinen Lehren und Darstellungen. Allerdings suchten seine nächsten Schüler, die Akademiker, hierin Manches zu verbessern; dies nahm aber den Verlauf, daß die Skepsis in der spätern Neuen Akademie (Arcesilaus, Carneades ꝛc.) immer entschiedener als System und Dogmatismus hervortrat. — Die darauf folgenden Neuplatoniker waren Anfangs hauptsächlich nur Eklektiker. Wie aber Philo, den Plato einen hellenisirenden Moises nannte, so mußte diesem vorzugsweise der orientalische Geist sich verwandt fühlen, mit dem Plato dann auch über Alexandrien her, zuerst durch Philo vermittelt wurde. Zu Alexandrien wirkte der Platonismus auch auf Origenes ein, und veranlaßte dessen Irrlehren oder Fehler. Daß die origenistischen Kirchenväter (Basilius, die Gregore, Athanasius), obwohl Platoniker, von den wesentlichen Irrthümern desselben befreit blieben, verdankten sie theils wohl ihrem Geiste, dann aber auch wohl der durch die arianischen Streitigkeiten bei der seit Constantin gegebenen öffentlichen Sicherheit des Christenthums veranlaßten näheren Verbindung mit dem durch den Platonismus im

Kirchlichen und der Lehre nicht oder nicht sehr berührten Abendlande. Sonst aber artete der Platonismus sowohl bei den Christen, Juden als Heiden zu wahren Extremen aus, oder diente als Vehikel zur Erbauung der monströsesten Systeme, z. B. des Gnosticismus bei den Christen, der Kabbala bei den Juden, der Theosophie, Theurgie, Magie ꝛc. bei den Heiden, (Plotinus, Porphyrius, Jamblichus, Julianus, Proklus ꝛc.). Wie nun vor diesen Ausartungen, Christenthum und platonische Philosophie vielfach für identisch galten, so wurde jenes eben durch diese Ausartungen von dem Einflusse dieser befreit, und diese hatte hier namentlich nur noch eine Nachwirkung in Pseudo-Dionysius. Augustinus stand zwar ebenfalls ursprünglich unter dem Einflusse des Platonismus, machte sich aber in den spätern Jahren immer mehr davon frei. Die dann sonst noch im VI. und VII. Jahrh. auch Philosophie trieben, z. B. Boethius, Cassiodorus, Isidor ꝛc., waren nur Eklektiker. Die philosophischen Studien erloschen allmählig. Da man aber um der metaphysischen, ethischen und politischen Geistes- und Lehrbedürfnisse willen in der Theologie der Philosophie niemals ganz entrathen kann, so mußte doch, da sich nicht alle Köpfe mit dem Trivium und Quadrivium und den ihnen darin gebotenen eklektischen Bruchstücken begnügen konnten und wollten, statt der in Abgang gekommenen platonischen eine andere Philosophie wieder in den Gang kommen, und hierzu empfahl sich durch Vollständigkeit, Scharfsinn, Distinction und Demonstration aus Thatsachen des Geistes und der Erfahrung am meisten die aristotelische, und um so mehr, da die epikurische, stoische ꝛc. Philosophie, auch abgesehen von ihrer Ausbildung, in ihren Lehren oder Resultaten dem Christenthume weit fremder schienen. Aristoteles fand auch im Allgemeinen weit geistvollere Nachfolger und Erklärer seines Systems in den Peripatetikern, als Plato in den Akademikern. Sein Ansehen in der Kirche begann schon in den arianischen Streitigkeiten, wo es sich um die Nothwendigkeit schärferer dialektischer Bestimmungen handelte, obschon ihn beide Theile hier zu Hülfe zogen. Weiter empfahlen und verbreiteten

ihn dann die Eklektiker, besonders Johannes Philoponus, durch den er auch den Arabern bekannt wurde. In der griechischen Kirche wurde sein Ansehen vorzüglich durch Johannes Damascenus befestigt. Bei den Arabern gab es sowohl Platoniker als Aristoteliker; oder vielmehr, beide waren Eklektiker mit Hinneigung nach der einen oder andern Seite; der Hang zum Aberglauben bei den Arabern und die Ausschließlichkeit des Korans ließ bei ihnen keine philosophische Ausbildung und kein selbstständiges philosophisches Wissenschaftsleben aufkommen. Von Spanien her kam Aristoteles durch die Juden zu den abendländischen Christen, wo ihn zuerst Alexander von Ales eingeführt zu haben scheint. Sein Ansehen als philosophischer Kirchenvater erhielt Aristoteles aber hauptsächlich durch Albertus Magnus. Die Philosophie erhielt hier nun ein eignes selbstständiges Leben und wurde eine eigene unabhängige Facultäts- und Berufswissenschaft, wie früher in Griechenland; sie wurde dabei wiederum aufs Höchste geschärft und zugespitzt, und alles ihrer Untersuchung unterworfen. Fortwährend blieben dabei auch immer platonische Elemente vorhanden, die sich vorzugsweise in den Idealisten und Mystikern, besonders auch in den Begharden zeigen. Aristoteles hatte auch das immer vor Plato voraus, daß er durch seine Schriften (unmittelb. oder in Uebersetzungen) unmittelbar einwirkte, Plato aber nur in fremden Systemen und Lehrmeinungen. Das Uebermaaß des Aristotelismus rief den Kampf der Nominalisten und Realisten hervor, und damit den Ueberdruß der Realisten oder strengen Aristoteliker gegen die Speculation und Scholastik. Dies gab dann auch dem Platonismus wieder mehr Luft. Obwohl auch in der griechischen Kirche, insofern dort noch Philosophie getrieben wurde, Aristoteles den Vorrang hatte, (wie denn hier ein besonderes Rüstzeug aus Aristoteles unter dem Namen Organon, das schon Karl d. Gr. von Constantinopel aus zum Geschenk erhalten hatte, fortwährend im Gebrauche war), war dort neben ihm doch auch Plato bekannter und angesehener geblieben als im Abendlande,

weil dort die platonischen Schriften mehr zu Gebote standen. Als sich im XV. Jahrh. aus bekannten Gründen Griechenland dem Abendlande wieder näherte, wurde die platonische Philosophie durch Gemisthus Pletho, der als Gegner der Lateiner auf der Synode zu Florenz war, wieder nach dem Abendlande gebracht. Pletho trug hier die platonische Philosophie vor und der Großherzog Cosmus Medicis wurde hierdurch veranlaßt, eine platonische Akademie zu gründen. Diese war aber, so sehr ihre Mitglieder sie auch Anfangs zur Begründung und Vertheidigung des Christenthums anzuwenden suchten, doch nur eine Nachfolgerinn des heidnischen Neuplatonismus im IV. Jahrh. Die Philosophie derselben ging daher auch bald wieder die früheren Verbindungen mit der Mystik, Kabbalistik, Magie, Astrologie ꝛc. ein, und artete nach verschiedenen Seiten in Materialismus, Fatalismus, Atheismus und Pantheismus aus, während dann die florentinische Akademie sich doch bald wieder von solchen Bestrebungen frei machte, und sich auf die Erforschung der Natur warf und die Experimental-Physik begründete. Mittlerweile entstanden unter den Griechen und noch mehr in Italien heftige Streitigkeiten zwischen den Platonikern und Aristotelikern, besonders auch in Rücksicht der Anwendung der beiden Philosophieen auf das Christenthum, in welchen der griechische Kardinal Bessarion, wiewohl mit Vorliebe für Plato, den Vermittler zu machen suchte. Die bedeutendsten Streiter unter den Griechen waren Pletho und der Aristoteliker Georg Scholarius, von dem der Verf. nach Renaudot beweiset, daß er derselbe mit dem nach der Eroberung Constantinopels auf Veranlassung Mahmud's II. gewählten Patriarchen Gennadius war, der als solcher Gegner der Union war, während er zu Florenz für sie gesprochen und geschrieben hatte. — Eine Phase des platonisch-aristotelischen Streits war der zwischen den Humanisten und Scholastikern. Aristoteles behielt aber auch fortwährend seine bedeutenden, auch humanistisch gebildeten Anhänger, z. B. Pomponatius, Jovius, Scaliger, Cäsalpinus ꝛc., von denen

jedoch ebenfalls manche Lehrer und Bekenner des Atheismus und Materialismus wurden, und Andere wurden überhaupt Skeptiker. Verfolgt man die Spuren beider Denkweisen weiter herab, so findet sich, sofern man diese Namen hier noch anwenden kann, die platonisirende, d. h. die das Wirkliche oder die Erkenntniß desselben vorzugsweise subjektivirende.

Es ergiebt sich aus dieser hypothetisch skizzirten Darlegung des Einflusses der beiden Hauptzweige der griechischen Philosophie auf die verschiedenen Zeitalter der christlichen Wissenschaft, daß es einestheils nicht ohne Wichtigkeit ist, beide Arten näher kennen zu lernen, und sie in ihrer Entwickelung, Aus- und Umbildung zu verfolgen, und daß man andererseits denen Dank schuldig ist, die sich auf diesem mühsamen und oft so dornigen, erquickungslosen und dürren Felde bemühen, damit Andere die Resultate ihrer Forschungen mit Bequemlichkeit empfangen und genießen. Zu diesen Arbeiten gehört auch das vorliegende Werk. Die Belege zu seinen Forschungen giebt der Verf. theils in der zweiten Abtheilung, die nur griechische Schriften enthält, nämlich I. Gennadii professio fidei, die er dem Eroberer Constantinopels auf dessen Wunsch und Verlangen einer Darlegung des Christenthums, in griechischer und türkischer Sprache überreicht hatte, und die somit die älteste besondere Glaubensformel der griechischen Kirche ist; II. Gennadii libellus de via salutis ad duas edit. rec., gleichen Inhalts und Zweckes, wie die vorige, aber in dialogischer Form; III Gennadii lib. c. Automatistas et Hellenistas nunc primum editus, eine Schrift gegen die, welche die Welt automatisch oder durch Zufall entstanden glaubten und die Anhänger der althellenischen Philosophen, oder mit einem Worte eine polemische Schrift gegen Plato und Pletho; IV Plethonis lib. contra Gennadii scripta pro Aristot. e cod. Vratislav. nunc primum editus. V. Genn. lib. de provid. et praedestinat. ex ed. Thorlacii. Appendix: Narrat. de vita Mohammedis ex cod. Vratisl. — Die I. Abth. enthält §. 1. Person und Leben des

Gennadius. §. 2. Plato und Aristoteles, Verschiedenheit ihrer Wirkungsweise; Joh. Philoponus über Aristoteles gegen Proklus; Polemik des heidnischen Aristotelikers Simplicius gegen Philoponus, worin Simplicius den Aristot. zurückfordert, und als dem Christenthum nicht zukommend, der griechischen Wissenschaft vorbehält, gegen die Vereinigung dess. mit Plato protestirt, als wodurch man nur Raum gewinnen wolle, an deren Stellen neue Lehren und Beweise zu setzen, die beide schon weit besser und vollkommner geliefert hätten. — §. 3. Pletho und seine Schriften, dessen Fehde mit den Aristotelikern und gegen Aristoteles, mit Beziehung auf zoroastrische Orakel; seine Ansicht über Gott als Fatum und heidnische Gesinnung. — §. 4. „Gennadius und Pletho wider einander". Auszüge aus der oben sub IV. erwähnten Schrift Pletho's, worin in einem Dialog G. die dem Christenthum gemäßen metaphysischen, physikalischen und ethischen Ansichten des Aristot. vorbringt, Pletho aber darin die Irrth. A's und dessen dem Christenthum widerstreitenden Ansichten zum Vortheile Plato's hervorhebt. Würdigung der beiden Gegner und ihres Streits. — Rückblick auf Plotin und Proclus" als Gegner des Aristoteles und Quellen Pletho's. — §. 6. „Bedeutung des Streites". Ursachen des beginnenden Uebergewichts Plato's: Verdürrung der Theologie durch Scholastik, Mystik oder Fähigkeit zur religiösen Darstellung, und besonders Hellenismus (griechische Cultur, Humanismus) im Platonismus. Bessarion's Vermittelung des Streits. Nachwirkung desselben. — §. 7. „Gennadius als Dogmatiker" seine Christianisirung des Aristot.: seine Platonismen, Polemik gegen die Hellenisten und Polytheisten *); seine Spekulationen über die Schöpfung und Trinität, unter lateinischem Einflusse, mit Vermeidung des

*) Pletho hatte schon 1438 zu Florenz den Satz aufgestellt, daß das Menschengeschlecht in wenig Jahren zu einer heidnischen Universal-Religion zurückkehren werde. Ueberhaupt waren die polytheistischen Ideen und Redensarten unter den Platonikern dieser Zeit sehr geläufig, besonders im XVI. Jahrh. im Rom, und schlichen sich selbst

Gedankens des filioque; die Trinität nach Aristotelischen Topen; G.'s Abhandlungen über Fürsehung und Prädestination gegen die Schicksalslehre und das Fatum der Mohammedaner und Neuplatoniker (wie sich denn auch der unbedingte Determinismus auf die Reformatoren im XVI. Jahrh. fortpflanzte), mit Rücksicht auf die Freiheit, Nothwendigkeit, das Zufällige ꝛc. bei Arist.; des Genn. und die griech. Theologie in Verhältniß zur lateinischen und zu den Gegnern ihrer Zeit.

Die zweite Abtheilung des I. Theils enthält S. 106—189. „Die Bestreitung des Islam im Mittelalter als Einleitung in das Symbol des Gennadius".

Der Verfasser ordnet diese Beleuchtnng des Islam so, daß er die Hauptgesichtspunkte gegen den Islam selbst angiebt und hervorhebt, und dabei die Hauptgegengründe und Einwendungen der vorzüglichsten Bestreiter des Islam im Mittelalter aus den Quellen anreihet, das Bestreben derselben aber, die Lehren des Islam als eine sinnlose Zusammenwürfelung aus dem Judenthum, Heidenthum und den frühern Ketzereien darzustellen, und alle Lehren unter einen solchen Gesichtspunkt zu bringen, meistentheils verwirft. — Diese Abhandlung über die Bestreitung des Islam war als Einleitung zu dem Glaubensbek. des Gennadius früher geschrieben, und soll zur Beleuchtung des Unterschiedes in der Polemik des Morgen- und Abendlandes gegen den Islam dienen.

Da beide Abhandlungen ihrer Natur nach größtentheils nur Auszüge aus den benutzten Quellen sein können und sollen, so war, weitere Auszüge von diesen zu geben, nicht thunlich. Der Verf. giebt S. V. der Vorrede selbst als Zweck an, wie der Platonismus, den die christlichen Väter des Alterthums, zur Befriedigung des christlichen Forschungstriebes

---

in die päpstlichen Bullen, und nahezu wären auch solche polytheistische Hymnen in die kirchlichen Tageszeiten eingeführt worden. Vgl. Dr. Daniel's theol. Controversen. Halle 1843. S. 99-101.

einst zu Hülfe gerufen, später wie auf eignen Beruf und mit hellenischen Waffen und Ehrenzeugnissen gerüstet, aufgetreten sei, um seinerseits aufs Neue und selbstständig das Bild seines Seins und Wirkens zu construiren, und wie er sich durch diese Eigenmächtigkeit die Möglichkeit durchzudringen und eine neue Methode an die Stelle der alten scholastischen zu setzen, benahm.

Erinnert man sich, welche hohe Verehrung Aristoteles trotz seiner Mängel, z. B., daß er Gott nicht als Schöpfer, sondern nur als Ordner oder Feldherr des Weltalls kannte, daß er seine Ethik nur auf äußerliche Beweggründe und Verhältnisse stütze rc., widerfuhr, wie man aus ihm predigte, und aus und mit ihm die Kirche regieren und die Bibel ersetzen zu können behauptete, und wie andererseits auch Plato im XV. Jahrh. zum Predigen empfohlen, sein Bild wie andere Heilige mit ewigen Lampen beehrt wurde, so läßt sich schon aus diesen äußern Umständen ermessen, welchen Einfluß man beiden in der christlichen Wissenschaft gestattet haben müsse. Scheint nicht auch in dieser Hinsicht eine Reaction haben entstehen zu müssen, wie zur Zeit der Reformation bis zu dem Extreme, daß die Bibel nach Art des Koran als der unbedingte Inbegriff alles christlichen Glaubens und bei Vielen auch alles menschlichen Wissens betrachtet wurde? Dies hinderte jedoch nicht, daß die protestantischen Theologen in die Sklaverei des Aristoteles zurückfielen, und sich dann vorzugsweise auch unter ihnen wieder die Extreme des Platonismus geltend machten.

Der Verf. verfährt mehr referirend als beurtheilend, und letzteres nur hauptsächlich auf die Art und Weise der streitführenden Personen. — Druck und Papier sind gut, die griechischen Typen sind aber durch ihre Magerkeit sehr häßlich und widerlich. — Am Ende der Vorrede verspricht der Verf. weitere Früchte vom Felde der byzantinischen Theologie.

Theodicée chrétienne, ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu par H. L. C. Maret, docteur en theologie, et chanoine honoraire de Paris A Paris chez Méquignon junior et J. Leroux, libraire de la faculté de théologie. 1844. I. — XVI. 388., nebst einer Recommandation de Monseigneur G. Archevêque de Paris, adressé le 8. janvier de cette année, aux ecclésiastiques qui forment la conference centrale en faveur de l'ouvrage intitulé theodicée chrétienne, par M. l'abbé Maret, professeur à la faculté de theologie de Paris.

Wir glauben, man wird uns einigen Dank wissen wenn wir das deutsche gelehrte Publikum auf vorstehende philosophisch-theologische und theologisch-philosophische Schrift aufmerksam machen; eines Theiles, weil sie einen Beweis liefert, welchen Standpunkt die Philosophie und Theologie sowohl an und für sich, als auch in ihrem gegenseitigen Verhältnisse in Frankreich unter der Geistlichkeit einnehmen, andern Theils, weil aus derselben erhellt, welche Mittel man in Frankreich ergreift, um auch daselbst den vielfach verbreiteten Pantheismus zu überwältigen. Es ist um so erfreulicher, den Erzbischof von Paris an der Spitze dieser edlen Bestrebungen zu erblicken, je beklagenswerther es ist, daß deutsche Bischöfe, bewußt oder unbewußt, dem Pantheismus den größten Vorschub leisten.

Die deutschen Philosophen werden nicht ohne Vergnügen bemerken, daß in dieser Schrift auch die deutsche Philosophie Anerkennung und Berücksichtigung gefunden hat. Obgleich Herr Maret meistens polemisch gegen die deutsche Philosophie auftritt, und vom Standpunkte des Christenthums so gegen dieselbe auftreten muß; so liegt doch darin ein Beweis von dem großen Einfluß jener Philosophie und ihrer vielfachen Verbreitung auch außerhalb Deutschland.

Insofern aber Herr Maret wissenschaftlich konstruirt und aufbaut, hält und bewegt er sich auf dem Boden des

h. Augustinus, des h. Anselmus von Canterbury und des Cartesius. Die philosophischen Prinzipien des letzteren, insbesondere dessen Beweise für das Dasein Gottes gelten ihm über alle Einrede erhaben. Ob dieses so sei oder nicht, mag auf sich beruhen; jedoch können wir nicht umhin, zu bemerken, daß darin ein Zeugniß liegt für einen bessern philosophischen und wissenschaftlichen Geist in Frankreich; indem daselbst vor einigen Jahren de la Mennais und Bautain weder von gesunden, im Wesen der Vernunft begründeten philosophischen Prinzipien, noch auch von Beweisen für das Dasein Gottes etwas wissen wollten. Es ist bekannt, daß dieselben alles aufboten, um die philosophischen Prinzipien des Cartesius als falsche und ketzerische zu verschreien und als die Hauptquellen alles Unheils der neuern Zeit zu verlästern.

Um von vorstehendem Werke, so viel als möglich, im Kurzen eine bestimmte Vorstellung zu geben, will ich die Einrichtung desselben vorlegen.

Es zerfällt in ein und zwanzig Vorlesungen folgenden Inhalts: 1) Begriff und Wesen der Theologie, 2) Geschichte der Theologie, 3) Fortsetzung der Geschichte der Theologie, 4) theologische Urtheile, 5) die Existenz Gottes, 6) Theologie des Plato und Aristoteles, 7) Geschichte der christlichen Theologie, 8) Fortsetzung der Geschichte der christlichen Theologie, 9) Gottes Wesen und Vollkommenheiten, 10) Geschichte des Dogma von der Trinität, 11) Ursprung des Dogma von der Trinität, 12) antitrinitarische Häresien, 13) Theorie des Dogma von der Trinität, 14) Geschichte des Dogma von der Schöpfung, 15) Theorie des Dogma von der Schöpfung, 16) Wechselverhältnisse (rapports) Gottes und der Welt, 17) Philosophie des Absoluten, 18) Fortsetzung der Philosophie des Absoluten, 19) socialistische und humanistische Schulen, 20) Der Eklektizismus, 21) Uebersicht und Schluß.

Aus der Inhaltsangabe dieser Vorlesungen erkennt man, daß dieselben sich über einen reichen und mannigfalti=

gen philosophischen und theologischen Stoff verbreiten. Stellt man sich aber die Frage, ob dieses auch geschehe, mit einer der Wissenschaft würdigen Gründlichkeit und der erforderlichen philosophischen Schärfe, so muß diese Frage durchaus verneint werden. In dem ganzen Werke offenbart sich durchweg eine große Seichtigkeit, ja oft eine solche Prahlerei, welche, um gelinde zu urtheilen, sich nur daraus erklären läßt, daß es Hrn. Maret gar nicht deutlich geworden ist, welche Behandlung philosophische Fragen ihrer Natur nach erfordern. Hr. Maret hat sich zwar die Spekulationen des h. Augustin und des h. Anselmus zum Muster genommen; aber schwerlich dürfte er diese hohen Muster, was die Anlage sowohl als auch, was die Ausführung betrifft, in irgend einem Punkte erreicht haben. Von der ungewöhnlichen philosophischen Tiefe und dem außerordentlichen Scharfsinn des Anselmus, dieses großen Begründers der Scholastik, findet sich in diesem Werke keine Spur.

Es ist nicht unsere Absicht, uns in eine ausführliche Beurtheilung seines principienlosen Hin- und Herredens einzulassen. Die Mittheilung einiger Stellen in der deutschen Uebersetzung wird dem Kundigen genügen, um den wissenschaftlichen Inhalt dieses Buches zu charakterisiren.

Zuvörderst eine Stelle über den Unterschied der Philosophie und der Theologie und deren gegenseitigen Einfluß. „Eine andere Schlußfolge aller dieser aufgestellten Prinzipien" heißt es S. 23 „ist diese, daß die Theologie und die Philosophie verschieden sind, jedoch dürfen sie niemals getrennt werden. Die Philosophie geht aus von der Evidenz, und schließt sich auf ihrem Gebiete ab; auch ist sie durchaus unzureichend, und entspricht keineswegs allen Bedürfnissen des Menschen. Die Theologie dagegen geht aus von dem Glauben, sie erhebt sich im allmähligen Fortschritte zur Evidenz, und schließt in ihrer Sphäre das ganze Unendliche ein. Obgleich verschieden in Ansehung ihres Objektes, verschieden in Ansehung ihrer Methode; so kann doch die eine ohne die andere nicht bestehen und blühen. Auf der einen Seite die

absolute Unzulänglichkeit der Philosophie, auf der andern Seite die Nothwendigkeit, in das theologische Gebiet die Vernunftspeculation (la speculation rationelle) einzuführen, das sind die festen Grundlagen dieser zwei für die Welt nothwendigen Wissenschaften. Der Bruch dieses ündnisses, die gewaltsame Trennung der Philosophie und der Theologie ist ein Verbrechen der beleidigten Menschheit; befruchtet mit Unglücken jeder Art. Ihr wollt die reine Philosophie haben, saget ihr; ihr wollt fortschreiten, als wenn Gott mit keinem Worte sich der Welt geoffenbaret hätte, als wenn er nicht selbst gelöst hätte die großen Aufgaben der menschlichen Bestimmung; ihr stellt euch auf den kläglichen Standpunkt der vorchristlichen Philosophen. Wohlan! ihr werdet gestraft von eurer Verwirrung oder von eurer Verwegenheit durch die Wandelbarkeit eurer Lehren, durch die Erfolglosigkeit eurer Anstrengungen; werdet genöthigt, irgend ein altes System der Vergangenheit, welches die Menschheit schon mit Verwerfung gebrandmarkt hat, wieder auszugraben. Nein, ihr könnt der Theologie nicht entbehren. Die Theologie, ich erkenne es gern an, kann auch der Philosophie nicht entbehren; denn alsdann entspräche sie nicht allen Bedürfnissen der Seele. Die Theologie und die Philosophie sind darum zwei Schwestern, von denen die eine ohne die andere nicht leben kann, welche ein Bedürfniß haben, sich beizustehen, welche wandern sollen Hand in Hand. Eine theologische Philosophie und eine philosophische Theologie ist es, meine Herren, welches der Welt gebührt, vor Allem der heutigen Welt." Eine andere Stelle, um eine Probe von dem Raisonnement des Hrn. Maret zu geben. S. 174. des französischen Originals schreibt derselbe: „Ich weiß wohl, wenn wir nicht zum Voraus und durch göttliche Mittheilung die Idee Gottes hätten; so würden alle diese Beweise sie uns nicht geben. Nein, es giebt in der menschlichen Vernunft kein anderes Prinzip, welches die Idee des Unendlichen enthält, als die Unendlichkeit selbst. Das Unendliche ist nicht enthalten in der Idee des Ich, in der Idee der Welt, gleich-

wie alle wesentlichen Merkmale (tout les propriétés) des Dreiecks und des Kreises in der Idee des Dreiecks und der des Kreises enthalten sind. Wer könnte sich eine ähnliche Ungereimtheit einbilden"?

„Die Idee Gottes geht allen diesen Beweisen vorher, und wird in allen vorausgesetzt; und diese Beweise sind nichts desto weniger triftig. Es ist war, sie sind keineswegs induktiv; denn wir haben so eben bemerkt, das Unendliche könne nur in sich selbst enthalten sein, es könne nicht aus nichts gefolgert werden. Wenn auch diese Beweise deduzirend sind, so verlieren sie doch nichts von ihrer Kraft. In der That, ich sehe klar ein, daß diese Idee weder dem Ich, noch der Welt entspricht, und daß sie folgerichtig die Existenz und die Realität eines Gottes beweist, welcher von der Welt verschieden und die Ursache der Welt ist. Das ist eine Grundlage aller Beweise für die Existenz Gottes, wie wir sehen werden".

„Obgleich, für einen wahrhaft philosophischen Geist, diese Priorität, diese Gewißheit der Idee Gottes durchaus klar sind; obgleich Gott die klarste und gewisseste Wahrheit von allen ist, obgleich man in einem gewissen Sinn mit Wahrheit sagen kann, daß wir, so lange wir Gott nicht erkennen, nicht das Recht haben, irgend etwas zu behaupten, warum, wenn wir schwachen und kranken Geistern, welche ihre eigene Existenz und die Existenz der Welt für gewisser glauben, als die Existenz Gottes, begegnen, sollte man sich dieser Wahrheiten, welche sie annehmen, nicht bedienen, um sie bis zur Erkenntniß Gottes zu erheben? Warum sollte man ihnen nicht beweisen, daß dieses Ich und diese Welt, wovon sie so gewiß sind, nicht begreiflich und annehmbar sind, als insofern es einen Gott giebt, welches die höchste Ursache sowohl dieser Welt als dieses Ich ist? Dieses Verfahren ist durchaus gerecht, es beruht auf diesem tröstlichen Prinzip, daß es immerfort möglich ist, aus dem kleinsten seiner Trümmer das ganze Gebäude der Wahrheit und Gewissens wieder aufzuführen, und daß wir folgerichtig an unsern Brüdern nie verzweifeln sollen".

Endlich noch eine Stelle, um zu zeigen, wie Hr. Maret die deutschen Philosophen widerlegt. Nachdem derselbe die Begriffe des Endlichen und Unendlichen entwickelt hat, fährt er S. 131 also fort: „Mit diesen unvergänglichen Ideen, mit diesen nothwendigen Beziehungen sind nun die Existenzien gegeben. Diese Ideen, diese Beziehungen entsprechen den Realitäten. Ich kann nicht zweifeln an der Realität des Ich, an der Realität der Welt; ich kann nicht zweifeln an der Realität des Endlichen und der des Unendlichen. Kant hat mir gut sagen, daß die Ideen, lediglich beziehliche auf meine Weise zu sein, lediglich leitende meiner Vernunft sind, mir nichts von den Gegenständen sagen; die Natur ist stärker als Kant, und die Vernunft begreift den Irrthum seines Systems. Denn giebt es irgend etwas Subjektives (quelque chose de personnel) in diesen Ideen, in diesen Beziehungen? Kann ich mich von diesen Ideen befreien, kann ich die Beziehungen umkehren? Sie sind Gesetze, welche ich nicht gemacht habe, Gesetze, welche meine Vernunft und alle Vernünfte beherrschen. Sie sind also ein Ausdruck von der Natur der Gegenstände; sie entsprechen also den Realitäten. Zudem ist es mir denn gegeben, wahrhaft zu zweifeln an der Realität meines Ichs, an der Realität der Welt, an der Realität des Endlichen? Und wenn ich nicht zweifeln kann an der Realität des Endlichen, wie kann denn die des Unendlichen, welche allein das Endliche erklärt und begreiflich macht, zweifelhaft sein. Diese Realitäten setzen sich voraus und unterstützen sich; sobald eine euch entschwindet, so entfliehet auch die andere. Man muß also diese Realitäten anerkennen, oder in die handgreiflichen Widersprüche des allgemeinen Skeptizismus fallen.“

Diese Stellen reichen hin, um jedem Einsichtigen ein richtiges Urtheil über den Charakter dieses Buches zu vermitteln. In der That, das heißt philosophiren, das heißt spekuliren, das heißt, ohne alle Mittel an die Lösung der schwierigsten philosophischen und theologischen Probleme gehen! Wer an der christlichen Religion irre geworden, wer die

christliche Religion, wie Tausende in Frankreich und in Deutschland es gethan haben, als unhaltbar verworfen hat, der wird durch die Deklamationen des Hrn. Maret nicht zu derselben zurückgeführt werden. Wir sagen mehr. Solche oberflächliche Raisonnements, solche Deklamationen, die nicht in die Philosophie und nicht auf die Kanzel passen, solche Deklamationen sind geeignet, den Glauben an das Christenthum völlig zu untergraben. Denn wer nur einigermaaßen denkt, und der Sache auf den Grund zu gehen das Bedürfniß hat, der muß zu dem Schlusse kommen: giebt es keine andern und keine bessern, keine genügenderen Beweise für das Christenthum als diese; so ist es nichts mit dem Christenthum. Herr Maret meint es gewiß gut genug mit der christlichen Religion, aber die gute Meinung beweiset nichts, so wenig wie die allerbeste Meinung von Frankreich im Stande wäre, Frankreich gegen äußere Feinde zu vertheidigen, wenn es keine geübten Truppen, keine starken Armeen hätte. Einem wohlgerüsteten Feinde schwache, unbrauchbare Truppen entgegenstellen, die keinen Angriff aushalten, sondern sofort umfallen, dies würde überdies nur noch Hohn über die schlecht vertheidigte Nation bringen.

Herr Maret schreibt übrigens sehr gut, gewählt, und lebhaft, und diese Eigenschaft allein ist im Stande, den neueren Franzosen sein Werk zu empfehlen. Aber die Deutschen sind noch nicht so weit gekommen, daß sie solche Werke blos um dieser Eigenschaften, um der Form willen schätzten. In Deutschland wird der Nutzen noch weit geringer, der Nachtheil größer sein, den das genannte Buch hervorbringt.

Herr Joh. Nepomuk Oischinger, Priester der Diözöse Regensburg, hat es übernommen, dasselbe auf deutschen Boden zu verpflanzen. Die Uebersetzung liest sich gut und ist wie das Original schön gedruckt.

Zur Diätetik der Seele. Von Ernst, Freiherrn von Feuchtersleben. Med. Dr. Dritte verbesserte Auflage. Wien. Druck und Verlag von Carl Gerold. 1842. 162 S. 12.

Es ist erfreulich, daß die Aerzte vielfach von einer mehr materiellen Betrachtung des Menschen zurückkommen, den Menschen von einem höhern und edlern Gesichtspunkte auffassen und auf seinen Geist, auf das innere bewegende und freie Prinzip seiner Thätigkeit eine der Natur der Sache mehr entsprechende Rücksicht nehmen. Die vorgenannte kleine Schrift ist ein neuer erfreulicher Beleg zu dieser Bemerkung. „Lerne Wollen“ ist ein Spruch, der in einer überbildeten genußsüchtigen Zeit, nicht laut genug ausgerufen werden kann. In solchen Zeiten nämlich, wo die Zerstreuungen, Vergnügungen, Genüsse aller Art, den physischen Organismus schwächen, erschlaffen, auflösen, kann die entsprechende Rückwirkung auch auf den Geist nicht ausbleiben. Aus dieser Erscheinung entstehen Verdrießlichkeit, üble Laune, Melancholie, Hypochondrie und gemüthliche Verstimmungen aller Art, welche den Leidenden selbst und ihren Umgebungen das Leben zur Qual und zur Last machen und organischen Krankheiten die erste Aufnahme bereiten. „Lerne Wollen“, das ist der Inhalt dieser kleinen Schrift, bilde deinen Willen; der entschiedene Wille giebt deinem Innern Halt, Richtung und Kraft, und der gesunde entschiedene Wille wird eine vis repulsiva für Krankheiten und Leiden aller Art sein. Wenn viele Aerzte gegen die eben bezeichneten schwarzen Geister, welche insbesondere die gebildete, vornehme, überfeinerte Gesellschaft durchschreiten, die Zerstreuung als Heilmittel oder Vorbauungsmittel anrathen, so geht der Freiherr von Feuchtersleben den ganz entgegengesetzten Weg; er schreibt Sammlung des Geistes, Kräftigung des Willens vor.

Wir haben die kleine Schrift des Hrn. v. Feuchtersleben mit Vergnügen gelesen. Das philosophische Streben in seiner Schrift haben wir gern wahrgenommen als einen Weg zum Bessern und empfehlen das angezeigte Büchlein

insbesondere vornehmeren Ständen, denen es in physischer wie moralischer Beziehung nützlich werden kann.

Die Sprache des Verfassers ist gebildet und in einzelnen Stellen ist die Darstellung sehr gut. Papier, Druck und Format sind sehr lobenswerth.

Der selige Chorherr Franz Geiger. Laute aus dessen Leben. Gesammelt vom Herausgeber seiner sämmtlichen Schriften. Lucern 1843. Druck und Verlag von Gebrüdern Räber. Klein 8. S. 212.

Der Herausgeber der Notizen aus dem Leben Franz Geigers, ist der bekannte Chorherr J. Widmer zu Beromünster, welcher die Gesammtausgabe der Sailerschen Schriften besorgt hat. Hr. Widmer hat seit 40 Jahren mit Geiger in nähern, freundschaftlichen Verhältnissen gestanden und wäre auch aus diesem Grunde befähigt gewesen, eine eigentliche Biographie des Verstorbenen zu schreiben. Er hat aber aus mehrfachen Rücksichten sich begnügt, nur Notizen aus seinem Leben zu geben.

Es ist überaus schwer, eine gute Biographie zu schreiben. Eine Biographie soll ein Charakterportrait sein, diese aber, wie sind sie so selten? Es ist aber immer lehrreicher, sogenannte einzelne Züge aus dem Leben eines Mannes kennen zu lernen, als sich aus einer selbst construirten Biographie ein Bild zu entwerfen, welches eher tausend andern, als dem Originale gleicht.

In der Schrift des Hrn. Widmer erfahren wir manches Interessante über das Leben Geigers, über frühere kirchliche Zustände und wissenschaftliche Richtung der Schweiz, und auch da, wo wir mit den einzelnen Ansichten nicht einverstanden sind, erblicken wir doch den vernünftigen, denken-

den Mann. Daß Biographien belehrend und von anziehender Lektüre sind, braucht nicht bemerkt zu werden. Um den Lesern eine Probe zu geben von dem, was sich in der angezeigten Schrift findet, theilen wir folgende Stelle mit.

Geiger lehrte neben Gügler Theologie, und wie dieser sich die wissenschaftliche Behandlung der Theologie dachte, lehrt folgende Stelle: „Es ist ein allverbreiteter Wahn, der sich auch der bessern Studierenden nur zu bald bemächtiget, daß die Wissenschaft recht faßlich gelehrt werden könne, daß es ganz in der Willkühr des Lehrers liege, wie sie sagen, die Sache hoch oder nieder zu fassen, dunkel oder klar, leicht oder schwer ergreifbar vorzutragen. Diese Meinung quillt einzig aus der Unkunde der Wissenschaft und ihrer nothwendigen Ideen, und aus der individuellen Gewohnheit, alles aus der Willkühr zu erklären; darum ist sie bloßer Wahn".

„Aus dieser Meinung geht eine zweite unmittelbar hervor, daß diese oder jene Scienz zu einem bestimmten Zweck gelehrt werden soll, und also sich der Vortrag demselben anpassen müsse. Zu was so viele Ausschweife? Zu was das so weit Hergeholte, das Spitzfindige? Was nützt mir dieses? Wo kann ich jenes brauchen? So fragt man, und bedenkt nicht, daß man eben über diese Fragen erst durch die Sache selbst belehrt werden könne. Und weil das nicht ist, so ist das letzte Uebel mit dieser Meinung geboren, daß die Studierenden sich um das Schwerere am wenigsten bekümmern, daß sie sich durch sinnloses Absprechen dagegen und durch Beispiele, die sie von diesen oder jenen, oft von dummen Männern, herholen, davor zu verwahren suchen."

„Was am wenigsten Mühe kostet, was ihnen aber auch nichts giebt (denn nichts Rechtes wird ohne Mühe errungen), das sehen wir solche am meisten schätzen; aber sie bleiben auch, was sie sind, nichts, als Unwissende, einbildnerische Schwätzer, Marktschreier, wenn es hoch kommt. Jede Wissenschaft, jeder Gegenstand, er heiße, wie er wolle, ist einfach, ist durch seine Idee nothwendig bestimmt und abgeschlossen.

Jede Wissenschaft ist, was sie ist, nothwendig, nicht bald dieses bald jenes; sie kann nicht zugleich ein Hohes und ein Niederes, nicht zugleich ein Dunkles und ein Klares, nicht zugleich ein Gemeinverständliches und Geheimnißvolles sein, nein, sie ist und bleibt ewig, dieses oder jenes".

„Die Wissenschaft ist ein reines, in sich ruhendes Licht, kein Proteus, der tausend Gestalten annehmen kann. Was wäre das z. B. für eine Philosophie, die sich auch in ein Erbauungsbuch verkleiden, und zum Volke reden könnte? Wäre dieses noch Philosophie? Durchaus nicht, sondern etwas ganz Anderes, nicht sie wäre es, sondern das Gegentheil. Freilich klebt die Wissenschaft nicht an Worten, und die Wahl des Ausdruckes ist frei und ihr gleichgültig; aber das Tiefe oder Seichte liegt nicht in den Worten, sondern in der innern nothwendigen Form. Ich weiß es wohl, daß die, so an eine Popularität der Wissenschaft glauben, sich immer nur über die Sprache beklagen, aber dadurch nun verrathen sie, daß nur wenig Sinn und Verstand ihnen inwohne; denn gerade die Sprache daran ist ihnen das einzig Verstehbare. Mögen diese nur ein streng wissenschaftliches Buch zur Hand nehmen, es vom Anfang bis Ende durchgehen, sich bei jedem Worte fragen: verstehst du dieses Wort? so wird ihnen, was ich sage, ganz deutlich werden; denn sie werden bei jedem Worte eingestehen müssen, ich verstehe es. Aber fragen sie dann, verstehst du auch das Buch? so sind sie an der Gränze. Warum aber denn sich über die Sprache beklagen? Klaget doch über das Rechte, klaget über die Wissenschaft, klaget, daß sie in der Welt ist, daß der Mensch nicht auf allen Vieren geht, oder doch, was wenig darüber, daß er nicht aus euren Albernheiten sich sättigen kann; hier, in der Vernunft, liegt das Uebel; reißt sie heraus, sprecht über sie den Fluch, als euern ärgsten Feind! Oder, was wohl ehrlicher und klüger, laßt ihr für euch die Wissenschaft, ehret, was ihr nicht versteht, und seid dabei redliche, brauchbare Männer, und auch die Wissenschaft wird euch Lob sprechen [illegible]

„Wem dieser genetische Beweis nicht genügt, weil er ihn nicht im Gemüthe anzuschauen vermag, der richte seinen Blick nur auf das Einzelne; auch dieses führt zum gleichen Resultat. Denn ich frage einen solchen: Wodurch unterscheidet sich z. B. die wahre, die wissenschaftliche Dogmatik von einem gemeinen Katechismus? Etwa durch den Inhalt? nicht doch; denn dieser ist in beiden derselbe. Etwa durch die Vollständigkeit? Ich setze, der Katechismus sei so vollständig, als dein dogmatisches Buch, sind dann alle Unterschiede verschwunden? O, dann ist deine Wissenschaft groß, so groß, wie die der Kinder! Unterscheidet es sich durch die Sprache? Dein Buch ist latein, das der Kinder deutsch, und somit wäre dein dogmatisches Werk nur ein ins Latein übersetzter Katechismus, wohl ein sehr wissenschaftliches Werk! Solcher Dinge würde sich der bessere Theolog schämen; der ist, was sein hoher Name sagt, einer, der die Dinge Gottes, das Göttliche in allen seinen Verhältnissen in der Vernunft erkennt“.

„Wahre Dogmatik, Lehre, Wissenschaft von den Grundlinien, unterscheidet sich von dem Katechismus einzig, aber wesentlich dadurch, daß, da der letztere bei den Resultaten, als Vorschriften des Glaubens stehen bleibt, der erstere selbe auf die letzten historischen oder philosophischen Gründe zurückführt und daraus konstruirt; daß, da der letztere die Lehren als abgerissen, ohne inneres Band, in die jungen Christenseelen hineinlegt, die erstere ihren innern nothwendigen Zusammenhang vor den Augen der Theologen entwickelt; daß, da der Katechismus seine Folgerungen nicht über die Gesinnung des Individuums ausdehnt, die Dogmatik sie über das große Reich Gottes in allen Beziehungen verbreitet und so, wie ein allseitiges Lichtmeer, aufsteigt. Wo die Dogmatik dieses nicht ist, wo ihre Schüler keinen einzigen Satz aus allen seinen historischen Gründen zu konstruiren vermögen, sein Verhältniß und seine organische Verbindung mit allem anderen, was einzig die Consequenz ausmacht, nicht zeigen, seine großen Folgen nicht enthüllen können, da ist keine Wissenschaft; eine solche

Lehre mag sich Namen anmaßen, welche sie will, sich gebärden, wie sie will, sie ist nicht mehr, als ein lateinischer Katechismus, ja sie steht diesem noch weit nach; denn ihr gebricht die schöne Einfalt. Dasselbe gilt von der Kirchengeschichte; denn sie ist wesentlich von dem historischen Erzählen, dem Exempellehren-Vortrage, verschieden; dasselbe gilt von der Moral, von der Exegese, kurz, von allen Wissenschaften und Doktrinen". —

Geigers sämmtliche Schriften sind in 8 Bänden zu Luzern herausgegeben worden und kosten 12 Fl. 48 Kr.

Commentar zum Briefe an die Römer. Von Dr. Fr. Reithmayr, ordentl. Professor der Theologie an der Universität zu München. Regensburg 1845. Verlag v. G. Joseph Manz. XII. und 787 S. 8.

Rari in vasto gurgite nantes. Virg.

Für die Erklärung der neutestamentlichen Bücher sind in unsern Tagen innerhalb der katholischen Kirche wenig ausgezeichnete Kräfte thätig, welche die Hoffnung beleben, daß auch bald die heiligen Urkunden des alten Bundes diesen und jenen echt wissenschaftlichen und von katholischem Bewußtsein durchdrungenen Bearbeiter finden werden. Bis jetzt haben wir nur den wenig erhebenden Trost, daß auch von den Protestanten in diesem Bereiche des wahrhaft Gediegenen nur sehr wenig geleistet wird; denn obgleich in jeder Ostermesse eine Schaar Commentare ausfliegen, die in allen theologischen Farben schillern, so sind sie zumeist eben nichts anders, als gedruckte Collegien-Hefte eines Professors, der sich bequem Geld verdienen will, oder Assignate auf die große Gelehrtenbank, die sich jeder theologische Spekulant selbst auszustellen erkühnt, falls er nur einen Commentar (aus)geschrieben und die Druckerschwärze im Preise hat steigen

gemacht. — Doch genug hiervon. Vorliegender Commentar, dessen Verfasser durch Herausgabe der Möhlerschen Patrologie bekannt ist, gehört zu den besten Erzeugnissen der neuesten exegetischen Literatur und ist durch Möhlersche Vorarbeiten angeregt worden. Auch das fruchtbare Feld der Schrifterklärung nämlich war dem berühmten Manne nicht unbekannt geblieben, er hatte auch selbst dem Römerbriefe seine exegetische Thätigkeit zugewandt. Seine gesammelten Materialien beabsichtigte Prof. Reithmayr herauszugeben, hat es aber vorgezogen, bei obwaltenden Schwierigkeiten des zu ordnenden und theilweise neu zu bearbeitenden Stoffes ein selbstständiges Werk zu liefern und das von Möhler handschriftlich hinterlassene nur so wie jedes andere exegetische Hülfsmittel zu nützen. Freilich hätte der Herr Verfasser den hier leicht bei den Lesern entstehenden Zweifel über die Originalität der im Originale dargelegten dogmatischen und exegetischen Ansichten entschiedener beseitigen und wo direkte Beziehungen auf Möhler'sche Resultate vorkommen, dieselben als solche auch angeben sollen. Indeß, wer die Möhlerschen Schriften genau kennt, wird dem Commentar im Ganzen das Siegel der Selbstständigkeit nicht streitig machen, da sowohl die Schreibart eine andere ist, als auch die theologische Anschauung einige, wenn auch unwesentliche Differenzen bietet, abgesehen von der specifisch exegetischen Deduction, die wir in dieser Weise bei Möhler füglich nicht voraussetzen können. Was etwa an Möhler erinnert, ist theils die durchgängige Benutzung der Väter, theils die polemische Rücksichtnahme auf die Rechtfertigungslehre der Protestanten. Diesen Punkt und überhaupt die Commentare der Gegner betreffend, zeigt sich hier und da eine zu bittere Stimmung des Verfassers bei Widerlegung von Ansichten, die längst auch von orthodoxen Protestanten aufgegeben sind und er ignorirt selbst ausgezeichnete Partien in den bessern Commentaren, die von Seiten der Nichtkatholiken über den Römerbrief vorliegen. Wir sind aber geneigt, ihn zu entschuldigen, kraft des ius talionis, da die Gegner an den besten

Erzeugnissen katholischer Wissenschaft der neuesten Zeit alto supercilio vorbeigehen. Außerdem dürfte in dem vorliegenden Commentare zu tadeln sein die zuweilen ermüdende Breite bei Erörterungen über hinlänglich klar ausgesprochene Lehrpunkte, die mitunter wegen Häufung eingeschobener Sätze der harmonischen Rundung entbehrende Schreibart, eigenthümliche und unzulässige Bildung von Sprachformen, einzelne Ungenauigkeiten im rein philologischen Elemente der Bearbeitung u. dgl. Rücksichtlich des Inhalts können wir dem Herrn Verfasser nicht ganz beistimmen in dem, was er von der Gründung der römischen Gemeinde durch Petrus vorausschickt; ferner in der Erklärung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, wobei der Verfasser der richtigen Auffassung nahe kommt, aber in dem Wunsche, dem unzulässigen in quo omnes peccaverunt der Vulgata nichts zu vergeben, den Leser im Ungewissen läßt; wie denn überhaupt bei Darlegung des die Erbsünde betreffenden Gehalts im Römerbriefe mehr Klarheit zu wünschen wäre. Alles dieses aber, so wie manche Einwendungen, welche die Prädestinationslehre betreffen, müssen wir einer näher auf die Sache eingehenden Recension überlassen. Neben diesen unbedeutenden Mängeln zeichnet sich die Arbeit des Hrn. Verfassers aus, durch tiefes Studium des schwierigsten aller paulinischen Briefe, durch befriedigende Lösung dogmatischer und exegetischer Streitfragen, durch neue gehaltvolle Auffassung vieler von den Auslegern bisher gemißhandelter Stellen, durch meist klare Deduktion des sachlichen Zusammenhangs und durch Aufhellung dunkler Redeweisen und durch passende Parallelen. Alle diese wesentlichen Vorzüge findet der Leser noch umkleidet von einer gebildeten, gedankenreichen und oft blühenden Sprache und beherrscht von belebender Wärme eines in den apostolischen Geist tief eingedrungenen Gemüthes, welches den dargebotenen Glaubensschatz, der die Intelligenz zur begeisterungsvollen Anbetung zwingt, auch in den Fruchtboden des thatkräftigen Christenlebens zu versetzen strebt. Druck u. Papier sind gut. Preis 2 Thlr. 25 Sgr.

De epistola ad Diognetum s. Justini philosophi et martyris nomen prae se ferente. Scripsit Dr. Jo. Carl. Th. Otto Theologiae licentiatus, in universitate Jenensi privatim docens. Jenae apud Fr. Mauke 1845. S. 92. 8. Preis 15 Silbergr.

Das Sendschreiben an den Diognetus gehört sowohl, was Form als Inhalt betrifft, zu den vortrefflichsten Denkmalen des christlichen Alterthums. Man hat lange den h. Justin als den Verfasser dieses Sendschreibens angesehen, bis Le Nain de Tillemont es unternahm, dasselbe dem genannten h. Märtyrer abzusprechen. Auf die Seite Tillemont's sind die neuesten und erfahrensten Kritiker getreten: Le Nourry, Oudin, Roncaglia, Baratier, Orsi, Lardner, Gallandi, Lumper, Moehler, Semisch, und viele Andere. Tentzel, Basnage, J. A. Fabricius, Don Remy Ceillier, Walch, Cotta, Kestner, Baumgarten-Crusius u. A. schreiben indessen den gedachten Brief dem h. Justin zu, während Andere und mit gutem Grunde die Sache zweifelhaft lassen.

Denjenigen, welche das gedachte Sendschreiben dem h. Justin zuschreiben, ist Hr. Otto beigetreten. Er hat in der vorliegenden kleinen Schrift die Beweise wider die Authentie geprüft, dann die Beweise für dieselbe aufgeführt. Hiernach handelt er über Ort und Zeit der Abfassung, dann über den Diognet, an den das Sendschreiben gerichtet ist, und zuletzt insbesondere über den letzten Theil des Briefes.

Herr Otto hat diese Fragen mit Sachkenntniß in lichtvoller Sprache und mit unpartheiischer Ruhe in Untersuchung genommen. Er hat zu den bisherigen Momenten für die Authentizität mehre schätzbare neue Bemerkungen hinzugefügt und ist zu dem bereits bezeichneten Resultate gelangt.

Bei der Frage über die Authentizität einer Schrift kommen hauptsächlich die äußern Gründe in Betracht. Wo diese fehlen, da kann den sogenannten innern Gründen nur selten ein entscheidendes Gewicht beigelegt werden. Die äußern Gründe sind aber in dem vorliegenden Falle sehr schwach.

Was die innern Gründe betrifft, so geben wir zwar zu, daß der Inhalt nichts enthält, was der h. Justinus nicht geschrieben haben könnte; wir finden vielmehr sehr Vieles, was ganz der Justinischen Denkweise anpaßt. Aber, was uns abhält, in dieser Beziehung Hrn. Otto beizustimmen, ist dieses: In dem Briefe an den Diognetus erkennen wir ein sehr ausgebildetes oratorisches Talent, während wir in den Schriften des h. Justinus kein solches ausgebildetes Talent entdecken. Wir geben sehr gern zu, daß der h. Justin in einer Schrift Sorgfalt auf den Ausdruck verwenden konnte, während er in einer andern, die im Drange der Umstände abgefaßt wurde, auf die Form weniger Fleiß verwandte; aber ein so ausgezeichnetes und durchgebildetes Talent, wie das bezeichnete, verräth sich auch im Drange der Umstände und auch in Redeformen, welche weniger der Feile unterworfen worden sind.

Der letzte Theil oder der Schluß des Briefes, glaubt auch Herr Otto, sei von einem andern Verfasser, und spätern Ursprungs.

Der Dienst des Geistmenschen von L. C. von St. Martin Münster 1845. Verlag von J. H Deiters. XXIII u. 481 S. 8.

Louis Claude von St. Martin, ein Schüler Pascals und Geistesverwandter Jacob Böhms, gab im Jahr 1802 eine Schrift „le ministère de l'homme esprit" heraus, welche unseres Wissens wenig Aufsehen erregte, weil die Zeit eine ganz andere Richtung hatte. Jetzt hat man es für werth gehalten, dieselbe ihrer Verborgenheit zu entreißen, und das vorliegende Werk ist eine im Ganzen gelungene Uebersetzung dieses Buches.

Verstehen wir unter Mystik eine apriorische Speculation über religiöse Gegenstände, bald sich anlehnend an die gött=

liche Offenbarung, bald darüber hinausgehend, oder unabhängig daran ihre Resultate setzend, alles jedoch ohne Beweis und nur vermittelt durch ein unermüdliches Gaukelspiel der Gedanken: so fällt vorliegendes Buch unter diese Rubrik der Mystik.

Dasselbe zerfällt in drei Theile, wovon der erste von der Natur, der zweite vom Menschen, der dritte vom Worte handelt. Unter der Natur faßt der Verfasser das gesammte Natur-Leben, die diesseitige und jenseitige Welt, alle Potenzen, Kräfte und Gewalten zusammen. Den Menschen verfolgt er von seiner Ursprünglichkeit an durch alle Stufen und Formen seines Daseins hindurch. Das Wort endlich, worunter er den ewigen Logos in seiner Wirkung auf die Weltschöpfung, Erhaltung und Regierung begreift, wird in seinen unendlichen Manifestationen in und außer dem Menschen auf die mannichfaltigste Weise dargestellt.

Es wäre übrigens beinahe ein Werk der Unmöglichkeit, wollten wir es versuchen, den Gedankengang unsers Schriftstellers zu verfolgen und denselben genau in seinen Abgrenzungen unsern Lesern vorzuführen. So wie im mathematischen Gebiete durch Combination und Permutation weniger Größen oder Zahlen eine ungeheure Mannichfaltigkeit derselben sich darstellen läßt, so rufen sich bei unserm Schriftsteller die Gedanken, ohne daß einer von der Entstehung des Andern Rechenschaft zu geben im Stande wäre. Nur auf einige Aussprüche desselben wollen wir daher hinweisen, zum Beweise, wie nöthig es sei, das denkende Vermögen im Menschen so zu regeln, die Phantasie so zu beschränken, daß ersteres nicht im Dienste der letztern völlig aufgehe und, falls sich die Thätigkeit auf das Gebiet des Glaubens wirft, derselbe nicht selbst in Gefahr komme, unter diesen Spielereien Schiffbruch zu leiden.

Schon der erste Satz, den wir ausheben, lautet sehr bedenklich: S. 6. spricht nämlich der Vf. von den kosmologischen Beweisen für das Dasein Gottes. Er leugnet ihre Beweiskraft völlig und macht dabei die Bemerkung: „hätte diese

Welt ein vollständiges Zeugniß von Gott ablegen können, dann würde er (Gott) sich mit diesen Zeugen begnügt und nicht nöthig gehabt haben, den Menschen zu erschaffen. In der That, Gott hat ihn nur erschaffen, weil das ganze Universum, trotz aller Herrlichkeit, die es vor unsern Augen ausbreitet, niemals die wahren göttlichen Schätze hätte offenbaren können". — Also hatte Gott die Welt nur erschaffen und mit ihr den Menschen, um von ihm Zeugniß abzulegen. Daraus die weitern Consequenzen zu ziehen überlassen wir dem Leser und fügen nur noch hinzu, daß der Verf. S. 7 der Meinung ist, nur die Macht Gottes könne durch den kosmologischen Beweis gezeigt werden.

S. 12 u. f. findet der Vf., daß die Menschen schon hier in der andern Welt leben, die meisten zwar unbewußt. Gott dagegen sei nothwendig in der andern Welt, aber mit Bewußtsein; da er selbst der allgemeine Geist, und da es unmöglich sei, daß zwischen ihm und der andern Welt irgend eine Trennung sei.

Hieran reihen sich einige überraschende Aufschlüsse über das Be- und Empfinden der guten und bösen Geister in der andern Welt. Die geistig böse Welt, lernen wir, ist nothwendig, weil ohne sie das wichtige Element der Abwechselung fehlte. Natürlich, denn (S. 26) der Gedanke des Menschen kann ja nur von der Abwechselung, vom Bewundern leben, und zwar neigt sich der Mann mehr zum Bewundern, das Weib mehr zum Anbeten. Alles Sätze, eines Jakob Böhm nicht unwürdig, welchen der Vf. darum auch S. 32 angelegentlichst in folgenden Worten empfiehlt: „Leser, wenn Du dich entschließest, muthig aus den Werken dieses Schriftstellers zu schöpfen, der von den Gelehrten der Welt für einen Wahnwitzigen gehalten wird, sicherlich wirst Du der meinigen nicht bedürfen (sehr wahr!).

S. 51. erfahren wir, warum die Engel die Gesellschaft der Menschen suchen (dieses Suchen wird als wahr vorausgesetzt); es geschieht darum, weil der Mensch es ist, von dem die Engel glauben, daß er noch im Stande sei, ihnen den Vater

in der Natur erkennbar zu machen. Daß wir dies wirklich vermögen, folgert der Vf. aus 1 Cor. 6, 3: Wenn wir nämlich, gemäß dieser Stelle, dereinst die Engel richten werden, so setzt dies voraus, daß wir sie zuerst noch belehren.

Die Welt liegt S. 55 auf ihrem Schmerzenslager, in jeder ihrer Poren zeigt sie uns einen Mund, der von uns einen tröstenden Balsam verlangt. Bald darauf (S. 56.) liegt sie schon auf dem Sterbebette und wir sollen ihr nur die letzten Dienste leisten. Etwas weiter unten liegt sie endlich bereits im Grabe. Dem armen Menschen selbst geht es aber S. 57. auch nicht besser und der Helfer und Tröster befindet sich leider in denselben Verhältnissen, ohne daß die von Schmerz gefolterte, sterbende und begrabene Welt ihm helfen kann noch will.

Von S. 100 an kommen solch' sublime Aufklärungen über die Erde, über den Mars, Jupiter und die andern astralischen Mächte, daß wir die geneigten Leser bitten müssen, wenn er Lust hat, die Stellen selbst zu lesen. Vorläufig sagen wir ihm, daß die Erde und die Steine entstanden, als das Licht im Weltenraume zur Zeit des Verderbens erloschen war. Die Erde ist nichts weiter, als eine Verdichtung von sieben Kräften. Dagegen sieht es beim Planeten Mars unten sehr gefährlich aus, indem sich dort ein fressendes Wasser befindet, durch einen Blitz verursacht; und dieses Ungeheuer selbst ist die Galle und das eigentliche Reizmittel der ganzen Natur.

Der zweite Theil des Werkes beginnt S. 141. und handelt vom Menschen. Voraus geht eine Erklärung vom Geist. Derselbe ist ein gewisses Etwas, was der Franzose am besten ein je ne sais quoi nennen würde. Es ist die actuelle Erzeugung der Kräfte seiner Ordnung, eine actuelle und immer mögliche Ausströmung, kurz, ein Hauch, ein Seufzer — ein Geist.

Das Wesen des Geistes in seiner Verbindung mit dem Menschen, welcher aus dieser Quelle immer neu geboren wird, liefert ungeahnte Aufschlüsse, die nur ein Mann, wie

der Vf., zu finden vermag. So ergiebt sich daraus, im Gegensatze zu dem sehr oft geträumten Himmel auf Erden, eine doppelte aktive Hölle auf derselben. Die erste umfaßt alle Leidenschaften, und es giebt vielleicht nicht einen einzigen Menschen (S. 169), der nicht täglich den Dienst eines Teufels, vielleicht gar mehrerer Teufel zugleich versähe, obgleich der Mensch, ohne es zu ahnden und zu wissen, diesen Dienst verrichtet. Auf der zweiten Stufe dagegen, in der zweiten Hölle, thun sie es bewußt. Glücklicherweise giebt es nur wenige solcher Ungeheuer auf Erden, die in diesem Bewußtsein, in dieser Bekanntschaft mit dem Teufel, ihr Dasein verbringen.

Der aktiven Hölle entspricht die passive oder göttliche, welche aus allen schmerzlichen Regionen, außer der der Sünde, zusammengesetzt ist. In dieser Hölle erscheint von Zeit zu Zeit die Hoffnung, vermuthlich als ein Brillantfeuer.

Der Vf. greift mitunter auch historische Thatsachen auf und behandelt dann in ähnlicher Weise die Geschichte. S. 162: Die französische Revolution hatte wahrscheinlich den Zweck von Seiten der Vorsehung, den Dienst des Gebets zu reinigen(!) und in dieser Beziehung können die Franzosen als das Volk des neuen Gesetzes angesehen werden. Auch findet zwischen den Schicksalen des jüdischen Volkes und Ereignissen in Frankreich eine merkwürdige Beziehung gewisser Thatsachen statt. Die zweimalige Zerstörung und Verbrennung des Jerusalemischen Tempels unter Nebucadnezar und Titus fallen mit den Tagen zusammen, wo das Scepter Frankreichs durch die Revolution zerbrochen ward, beides geschah am 10. August. —

Die schwierige Frage in Betreff des Ursprungs der Opfer findet sich in unserm Buche auf einfache Weise gelöst S. 208. Das Preisopfer erstreckt sich nämlich in die Zeit bis vor den Abfall des Menschen; das Blut- und Sühnopfer, bis wo der Mensch anfing, den Weg seiner Befreiung wahrzunehmen, also bis da, wo es ihm erlaubt ward, die Erde zu bewohnen.

Der dritte Theil des Buchs, von S. 300 an, giebt Aufklärungen über das Wort. Seite 304 begegnen uns folgende Sätze, die wir dem geneigten Leser zum Nachdenken überlassen: „Es ist gewiß, daß, wenn nicht das Wort die Welt in ihrem Dasein aufrecht erhielte, und sie in allen ihren Bewegungen lenkte, sie sogleich in ihrem Laufe einhalten und in die Unsichtbarkeit zurückkehren würde". „Es ist gewiß, wenn nicht das Wort die Thiere und Pflanzen erhielte, diese alsbald in ihren eigenen Keim und diese Keime in den zeitlichen Geist des Weltalls zurückkehren würden."

„Ebenso gewiß ist es, wenn nicht das Wort den Gedanken und die Seele des Menschen aufrecht erhielte, so würden unsere Gedanken bald in die Finsterniß und unsere Seelen in den Abgrund zurücksinken, über welchen wir täglich, trotz unserer Sünden, nur durch die mit nichts zu vergleichende Barmherzigkeit des Worts empor gehalten werden". Auf diese Sätze, welche eine stets währende göttliche Schöpfung behaupten, folgen Sätze über die Regierung des Worts, welche ebenso ohne allen Beweis hingeworfen und ebenso geeignet sind, viele religiöse Bedenken hervorzurufen.

Schließlich fügen wir noch eine Bemerkung aus S. 336 hinzu. Der Vf. sagt daselbst, aus dem Stile eines Schriftstellers könne man wohl seine Nerven errathen, nicht immer aber seine Gedanken, namentlich dann nicht, wenn er seinen Geist über die Region der Nerven hinausführe und der Leser dagegen nur in der Region der Nerven wohne. Manchem Schriftsteller dürfte diese feine Distinction wenig zusagen.

Ungeachtet dieser falschen Mystik, welche das ganze Buch von Anfang bis zu Ende durchweht und die das Lesen desselben nur für Leute mit starken gesunden Nerven räthlich macht, können wir jedoch nicht umhin, zu bemerken, daß auch mancher sehr wahre, tiefe und ernste Gedanke in demselben sich findet; auch ist die Sprache selbst möglichst einfach und klar.

St. Bernardi Claraevallensis abbatis de consideratione libri V. ad Eugenium III. accedunt duae eiusdem epistolae, una ad totam curiam Romanam quandoque elegerunt Abbatem S. Anastasii in papam Eugenium; cetera ad Dominum papam Eugenium recens in pontificem assumptum.
Ad Codd. Monacc. veterumque edd. fidem recensuit et annotationes criticas adiecit Jo. Georg. Krabinger, biblioth. reg. Monacensis custos. Landeshuti 1845. XVIII u. 238 S. 8.

Der heil. Bernard, Abt von Clairveaux, schrieb seine fünf Bücher de consideratione bei verschiedenen, in der Schrift selbst ausgesprochenen Veranlassungen. Papst Eugen III. stand zum h. Bernardus stets in dem Verhältnisse eines Schülers zum Lehrer, und von diesem Standpunkte aus ist das ganze Buch verfaßt. Es enthält dasselbe aber nicht bloß beachtungswerthe Wahrheiten für die obersten Kirchenvorsteher, sondern zugleich beherzigungswürdige Ermahnungen, Warnungen und Regeln für jeden Kirchenfürsten, für jeden Priester und überhaupt für jeden Christen. Auch das dogmatische Element gesellt sich mitunter zu dem ascetischen. Dabei zeigt sich ein so klarer, ruhiger und offener Blick, eine solche Demuth, eine solche Reinheit der Anschauung, Herzlichkeit und Eindringlichkeit der Sprache, daß diese Schrift allen, welche wahre, religiöse Erbauung suchen, empfohlen zu werden verdient. Das erste Buch enthält einen Sittenspiegel für den Papst, in Bezug auf die verschiedenen Verhältnisse im Kirchenregimente sowohl als bei den innern geistigen Angelegenheiten. Das zweite Buch wurde ein Jahr nachher (1150) verfaßt, und verbreitet sich vorerst über den unglücklichen Erfolg des unter diesem Papste unternommenen Kreuzzugs; geht aber bald über auf die Natur und Art der Betrachtung und ihren Unterschied von der Contemplation. Die Ergebnisse wendet er sodann auf die Kirchenvorsteher selbst an. Das dritte und vierte Buch ist ein eigentliches liber memorialis für die Statthalter Christi. Sehr wahr und für alle

Zeiten beherzigungswerth zeigt er im 3. Cap., daß die Kirchenvorsteher nicht da seien, um zu herrschen — um, wo Gründe fehlen, doch ihre eignen Gründe zu haben — und um sich zu loben, sondern zum Nutzen für Andere. Viele in diesen Büchern enthaltenen Sätze des h. Bernards verdienten mit großen Schriftzügen in den Sälen unserer gegenwärtigen Bischöfe verzeichnet zu stehen. Das fünfte Buch ist das vorzugsweise Dogmatische, indem es von Gott, seiner Persönlichkeit, Eigenschaften und andern göttlichen Dingen handelt. Die wahre, gesunde Mystik spricht sich hier in den mannichfaltigsten Spekulationen aus und nie fehlt bei ihnen das erbauliche Moment. Die beiden vom Herausgeber hinzugefügten Briefe sind kurzen Inhalts. Der erste ist gleich bei der Erwählung des Papstes Eugen III. geschrieben, und drückt gleich zu Anfang eine Verwunderung aus, daß man den bescheidenen, einfachen, der Welt abgestorbenen Abt von St. Anastasius zum Papste gewählt habe. Er hofft jedoch das Beste von der Gnade Gottes und der treuen Mithülfe der Cardinäle. Das andere Schreiben enthält eine Anklage gegen zwei den Erzbischof von Canterbury widerstrebende Bischöfe, welcher er eine Gratulation zur höchsten königlichen Würde vorausschickt. — Die kritischen Noten des Herausgebers bilden den Anfang und begründen die neue Rezension, welche in vielen wichtigen Lesearten von den frühern abweicht.

Franzisci Bittneri, Posnaniensis doct. et professoris theologi de civitate divina commentarii. Cum approbatione reverendissimi archiepiscopi Posnaniensis et reverendi episcopi Moguntini. Mogunt. 1845. bei Kupferberg. Preis 2 Thlr. 19 Gr.

Die vorliegende Schrift behandelt, wie die Mainzer Approbation sich ausdrückt, die argumenta selectiora ex sa-

cris scripturis, sanctis ecclesiae patribus et profanis etiam scriptoribus quae veritatibus fidei catholicae stabiliendis inserviunt.

Es werden also in diesem Werke nicht bloß die katholischen Dogmen aus ihren eigentlichen Quellen, der Schrift und der Tradition, bewiesen, sondern sie werden auch erläutert oder gerechtfertigt, durch alles das, was die sich selbst überlassene Vernunft darauf Bezügliches im Laufe der Zeiten, sowohl in einzelnen Individuen als in ganzen Völkern, zu Tage gefördert hat.

Dieses Letztere ist nicht neu, und namentlich hat der Graf Joseph de Maistre in seinen Schriften vom Papste, von der Gallikanischen Kirche, in seinen Abendstunden von St. Petersburg u. A., diese Rechtfertigungsweise in Beziehung auf viele katholische Dogmen in Anwendung gebracht.

Die Betrachtung, daß schon die sich selbst überlassene Vernunft auf Vorstellungen und Gebräuche gekommen ist, welche in dem katholischen Christenthume vorhanden sind, sind geeignet, wenn auch nicht im Glauben zu stärken, doch die Glaubensfreudigkeit zu erhöhen. Denn eben diese Betrachtung ist wohl geeignet, die oft, und namentlich in den neuern Zeiten oft ausgesprochene Behauptung zu widerlegen, die meisten katholischen Lehren seien dem Menschengeiste fremd und somit werthlos für das wahrhaft göttliche und religiöse Leben.

Dieser Nutzen der genannten Betrachtungsweise für das Christenthum ist in der neuesten Zeit aber bedeutend herabgesunken, ja er ist vielfach in sein grades Gegentheil umgeschlagen. Wenn man festgegründete Säulen, welche ein großes Gebäude tragen, zweckmäßig schmückt, so gewinnt das Gebäude dadurch an Schönheit, und der Vorübergehende wird zur Betrachtung und zum Eintritte eingeladen. Wenn man aber diesen Schmuck ohne solide Träger, ohne feste Säulen anwenden will, so ist der Schmuck ganz überflüssig, ja schädlich und verklebt dem Auge den Mangel an festen Säulen und das Gebäude stürzt um so eher ein.

Die Gegner des Christenthums, insbesondere des

Katholizismus, schließen nun: die katholischen Lehren und Gebräuche sind dem Heidenthum entlehnt, sie sind also nichts weniger als göttlich!

Zur Würdigung des Bittnerschen Buches halten wir wenige Bemerkungen für hinreichend. Die Richtigkeit derselben zu beweisen sind wir bereit, wenn es nöthig wird.

Zuerst über die Orthodoxie. In Uebereinstimmung mit Harms und Steffens, ganz in Uebereinstimmung mit der streng lutherischen Lehre, kennt Hr. Bittner keine natürliche Religion. Der Verfasser ist Lehrer der katholischen Religion. Er widerspricht aber mit dieser seiner Ansicht

1) der h. Schrift des alten und neuen Testaments;
2) den h. Vätern des Morgen- und Abendlandes;
3) er widerspricht den Scholastikern;
4) allen katholischen Theologen, mit Ausnahme mehrer Deutschen der neuesten Zeit;
5) er widerspricht dem römischen Papste.
6) er widerspricht sämmtlichen Theologen in Rom, und wir schließen selbst den Pater Perrone ein.

Bei diesem unläugbaren Thatbestande ist es sehr zu verwundern, daß die bischöflichen Ordinariate zu Posen und zu Mainz das Buch approbirt haben.

Die lutherische Ansicht, es gebe keine natürliche Religion, ist falsch, und so falsch, daß die Protestanten selbst sie fast allgemein aufgegeben haben. Und diese Lehre wird nun als katholische Lehre aufgestellt und approbirt!

Was den wissenschaftlichen Character des Bittner'schen Buches betrifft, so ist derselbe sehr geringe. Herr Bittner ist ein Kompilator, der aus vielen Schriften seine Blumen sammelt, aber ohne das Geschick, sie wohl zu verbinden. Von wissenschaftlicher Consequenz und Durchführung ist keine Rede bei ihm, und an einzelnen Stellen kommen solche oberflächliche, leichtsinnige Raisonnements in seinem Buche zum Vorschein, daß man den Hrn. Bittner bedauert, entweder, weil er nicht lesen kann oder weil er nicht lesen will. Mehr zu

bedauern sind aber junge Männer, denen das Loos gefallen, die oberflächlichsten Diatriben eines finger- und zungenfertigen Kompilators anhören zu müssen, die nie einen Begriff von wissenschaftlicher Theologie erhalten und die mit solchen lockern Grundsätzen und Unterweisungen in die Stürme des Lebens und einer bewegten Zeit eintreten müssen.

Wer nicht weiß, was Stil und was Latein ist und Flitter für Gold ansieht, der kann leicht zu der Ansicht gebracht werden, das Bittnersche Buch sei sehr gut lateinisch geschrieben. In Wahrheit aber ist der Stil des Hrn. Bittner der gewöhnliche Kompilatorstil und seine Latinität zeigt, daß er durch eine fette lateinische Küche hindurch gegangen ist.

Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domcapitular &c. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1844.

(Fortsetzung.)

Wir haben bis jetzt der Beurtheilung der Staudenmaierschen Dogmatik bereits sehr viel Raum in diesen Blättern gegeben, und sind willens, diesem Buche noch mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Es lohnt sich der Mühe. Staudenmaier ist mit seinem Namen vor vielen andern Geistesgenossen weit vorgedrungen, und hat man daher ihn erkannt, ist man zu einer bestimmten Meinung über ihn gelangt, so deckt dasselbe Urtheil alle die verwandten scriptores minorum gentium, die unter ihm stehen.

Bei Staudenmaier drängt sich überdies eine konfessionelle Wahrnehmung auf, welche jetzt kaum mehr übersehen werden kann. Nämlich seit längerer Zeit schon nähert sich die durch Staudenmaier signalisirte dogmatische Richtung dem protestantischen Dogma und nimmt dieses geradezu als katholische Lehre an*). Diese Thatsache, nachdem sie von

*) Vergl. unten S. 143 dieses Heftes.

Baltzer und andern hervorgehoben, wird auch von den Protestanten selbst, und so eben in der Halleschen Allg. Literaturzeitung (Juli 1845. S. 159) von einem scharfen Beobachter der kirchlichen Verhältnisse, in seinem Aufsatze über die neuesten katholischen Streitigkeiten und Umtriebe in Schlesien, anerkannt. „Zur Bestätigung der Richtigkeit seiner Behauptung, daß der doktrinelle Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus zu einem sehr niedrigen Grade von Wichtigkeit herabgesunken sei", beruft er sich auf zahlreiche Wahrnehmungen, welche die Gegenwart an die Hand bietet. — „Mehrere Stücke des Römisch-katholischen Systems", sagt er, „zeigen sich der strenggläubigen Richtung der evangelischen Kirche in dem wohlgefälligen Lichte der Befreundung und Zugehörigkeit, das zur Zeit auf höchst bedeutende Weise hervortreten kann". Was Herrn Staudenmaier betrifft, so hat Baltzer in seinen Beiträgen, erstes Heft S. 48. die Zeugnisse protestantischer Gelehrten angeführt, welche zeigen, daß der Staudenmaiersche Katholizismus ein auf halbem Wege stehen gebliebener Protestantismus sei. Die Belege, welche Baltzer angeführt hat, werden durch ein neues, sehr bedeutendes Zeugniß vermehrt. Es zeigt dasselbe, daß der Staudenmaiersche protestantische Katholizismus nicht stehen bleibt, sondern sich immer mehr zum Protestantismus hinneigt, und so sehr hinneigt, daß die Staudenmaiersche Dogmatik den Katholizismus in seinem wesentlichsten Unterschiede, in seiner Wurzel und Quelle bereits Preis gegeben und die protestantische Lehre an seine Stelle gesetzt hat. Baltzer hat an der angeführten Stelle den Staudenmaierschen Katholizismus einen hegelisirten Katholizismus genannt, — auch dieses Prädikat hat Hr. Staudenmaier seinem Katholizismus zu erhalten gewußt.

Wir wollen zum Belege des Gesagten, ehe wir in unserer eignen Beurtheilung fortschreiten, ausführliche Stellen aus der so eben bekannt gewordenen Rezension desselben Werkes mittheilen, welche in den Göttingischen gelehrten Anzeiger 56. Stück 7. April 1845 S. 526 enthalten ist und

welche den protestantischen tüchtigen Theologen Rettberg zum Verfasser hat.

Ueber den Bildungsgang des Hrn. St. spricht sich Herr Rettberg also aus: „Hr. Dr. Staudenmaier wird es kaum in Abrede stellen, daß sein Bildungsgang, wie er in seinen zahlreichen Schriften vorliegt, so recht eigentlich mitten durch die Hegelsche Speculation hindurch gegangen ist, und daß es namentlich in den früheren Stationen Augenblicke gab, wo er auch in den Resultaten derselben eine ziemliche Befriedigung fand. Wir rechnen dahin die Zeit, wo er seinen Erigena schrieb, und von der pantheistischen Weltansicht dieses Riesengeistes so befriedigt war, dieselbe so im Einklang mit der christlichen und katholischen Lehre erklärte, daß man das Abbrechen jener Arbeit nur als aus der ihm selbst klar gewordenen Unmöglichkeit erklären kann, den einmal eingenommenen Standpunkt nun auch wirklich durchzuführen. Wir rechnen dahin ferner in seinen zahlreichen spekulativen Arbeiten alle die Punkte, wo er meinte, durch eine nur geringe Wendung und Modification die Hegelschen Resultate als christliche Lehrsätze vertreten zu können." Herr Rettberg versichert hier, Hr. Staudenmaier sage sich zwar von Allem, was die Hegelsche Weltansicht betreffe, los, aber anders verhalte es sich mit der Hegelschen Form. „Indessen", fährt er fort, „nicht dasselbe möchten wir von der Form behaupten, sondern hier noch einen zahlreichen Gebrauch des früher benutzten Handwerkszeugs entdecken. Wir rechnen dahin Ausführungen wie I. S. 191, wo bei der aufgestellten Theorie über das Erkennen des subjektiven Geistes eine Einheit des Erkennenden und Erkannten, des Subjektiven und Objectiven in Zügen gegeben wird, die sehr merklich an das Identitätssystem erinnern, und nur dadurch eine dem eingenommenen theistischen Standpunkte des Verfs. entsprechende Wendung erhalten, daß jene Einheit als eine durch Gott gesetzte erklärt wird. Wir rechnen dahin S. 118 Aussprüche über die Entwickelung des Geistes christlicher Wahrheit, „„der sich im Prozesse seine Momente erzeugt, die er sofort durchläuft, um die ganze im

göttlichen Prinzip liegende Bewegung zu vollbringen""; sie entsprechen so völlig einer nur vom Standpunkte jener Schule aus durchführbaren Behandlung der Geschichte, daß die sprechende Aehnlichkeit mit der von Hrn. Dr. Baur vielfach angewandten, aus denselben Prinzipien resultirenden Methode, völlig einleuchten muß, und unsere in diesen Blättern früher aufgestellte Ansicht ihre völlige Bestätigung erhält, wie nahe solche Behandlung der Dogmengeschichte, die nur auf die Selbstbewegung des Begriffs durch seine Momente dringt, mit katholischer Auffassung zusammen grenzt. Wird doch S. 69 dem kirchlichen Bewußtsein eine objektive oder immanente Dialektik beigelegt, ""die in der Selbstbewegung des Glaubens als in der Bewegung eines Lebendigen"" erkannt werden soll. Wir können in diesen Formen und Wendungen, worin des Hrn. Verfs. Dialektik sich bewegt, nur Reminiscenzen aus einem Systeme anerkennen, worin er sich früher noch mehr heimisch fand, dessen Resultate zwar er bestimmt genug abgeworfen hat, dessen Form aber ihm theils geläufig theils lieb genug ward, um auch auf dem jetzigen Standpunkte davon Gebrauch zu machen".

"An und für sich wird in dieser Stellung des Verfs. kaum etwas Bedenkliches liegen können; wird es nicht einerlei sein, mit welchem Handwerkszeug der Pallast gezimmert ist, wenn der Bau selbst nur befriedigt? wird es nicht gleichgültig sein, welche Zahlen und Formeln der Rechner für sein Facit brauchte, wenn nur dieses selbst richtig ist? wird es nicht so auch dem Dogmatiker gestattet sein, den wissenschaftlichen Weg sich selbst zu wählen, wenn er nur in seinen Resultaten der Anforderung Genüge leistet, die Dogmen der Kirche im wissenschaftlichen Zusammenhange darzuthun? Die Frage ist sehr erheblich, wir wiederholen sie an unsere Leser, steht es dem Dogmatiker frei, sich die Form selbst zu wählen, wenn er nur mit derselben ein orthodoxes Facit heraus bringt? Wird die Frage, wie sich doch auf wissenschaftlichem Gebiete von selbst versteht, verneint, wird die Forderung aufgestellt, daß Inhalt und Form von einander nicht

unabhängig sein, jene nicht willkürlich zu diesem erst hinzugefügt, dafür ausgewählt werden könne, sondern daß der Inhalt seine Form selbst schaffe, wie denn gewiß gerade Herr Dr. Staudenmaier dieser Ansicht sein muß, und auch bestimmt genug dafür sich ausspricht, S. 157, wo er Inhalt und Form in einem wesentlichen Verhältniß zu einander fordert, wird also die wissenschaftliche Form und Beweisführung des Dogmatikers für ein erhebliches Stück seiner Arbeit selbst, und Harmonie zwischen ihr und dem Inhalte für unerläßlich erklärt, so können wir nicht umhin, hier auf den seltsamen Contrast aufmerksam zu machen, Form und Beweisführung aus einem von dem Verf. selbst als pantheistisch zurückgewiesenen System — Inhalt und Resultat dagegen in entschieden theistischer Stellung!“

Was die Stellung Staudenmaiers als Katholik betrifft, so behauptet Hr. Rettberg: „das Bestreben desselben bei seiner Spekulation, nicht allein den christlichen theistischen Standpunkt überhaupt, sondern auch speziell den seiner Confession einzuhalten; Hr. St. hänge mit Entschiedenheit an dem Lehrbegriffe seiner Kirche und suche gerade diesen spekulativ zu erhärten.“ Mit dieser Behauptung Rettbergs können wir Stellen, wie folgende, nicht in Uebereinstimmung bringen, es sei denn, wir nehmen an, H. St. bestrebe sich, dem kirchlichen Lehrbegriff treu zu bleiben, aber es gelinge ihm nicht. S. 575 lesen wir: „Auch bei Staudenmaier finden wir durchgehends eine Ansicht von der Kirche unterliegend (eine genauere Erörterung ihres Begriffs war in dem vorliegenden ersten Theile und der Einleitung, wenn auch erwünscht, doch nicht geradezu zu verlangen), die dem protestantischen Boden entsprungen ist und ausschließlich angehört. Kein Wort davon, daß die Kirche, wie doch nach katholischem Begriff unzweifelhaft sein muß, ihre Grundlage und Garantie habe im Episcopate, und der den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel verliehenen Autorität; kein Wort davon, daß die Kirche in ihren Bischöfen die Trägerin der Tradition sei, und so wesentlich als societas inaequalis die Laien bevor-

munde; statt dessen heißt es I. S. 31 geradezu die Kirche — „„die Gesammtheit der Gläubigen, in der sich das Christenthum ununterbrochen fortgestaltet, und die göttliche Offenbarung und Verkündigung ewig fortlebt““. Ist es nicht, als ob der Verf. den Ausspruch unserer Apologie IV. p. 144 durchführen wollte, von der Kirche als societas fidei et spiritus sancti in cordibus, oder der Confession L. 8., die sie als congregatio sanctorum et vere credentium aufstellt? Wo so die Kirche in ihrer wesentlichsten Function, als Trägerin der objektiven christlichen Wahrheit, durchaus in der Gesammtheit der Gläubigen dargestellt wird, an die das subjective Bewußtsein sich hingeben, und dort sein eigentliches Correctiv finden soll, da hat natürlich der Protestant nichts zu entgegnen, denn er findet nur seinen Begriff von der Kirche selbst wieder, und kann mit dem Verf. über die Stellung des Subjekts zu dieser Objektivität nur einverstanden sein. Ob es aber dem Verf. gelingen wird, auf dieselbe Weise auch den Beifall seiner strenger gesinnten Glaubensgenossen zu erlangen, ist eine andere Frage, die ihn bedenklich machen muß, wenn er nur auf die von ihm selbst citirte Stelle des Irenäus hinabblickt S. 31, und dort so entschieden — die successio episcoporum als unerläßlich beim Begriffe der Kirche ausgezeichnet findet. Vergleicht man Ausführungen, wie S. 63, daß die in der Kirche stattfindende Entwickelung in das christliche Bewußtsein gesetzt, und zwar derselben als einer großen moralischen Person beigelegt wird, oder S. 65, wo wiederum auf das kirchliche Bewußtsein Alles gegeben wird, und zwar ohne Beschränkung, ohne Hinweisung auf den Episcopat als Träger desselben, da hört natürlich jede Gegenrede unserer Seits auf; es ist der Standpunkt des neutestamentlichen universellen Priesterthums ausgesprochen, und wir erkennen nur das Eindringliche der Schleiermacherischen Darstellung wieder, die solcher Grundlage des Christenthums auch dort allmählig Anerkennung verschafft hat. Wo der Grundbegriff des speciellen Priesterthums in der Succession der Bischöfe

bei dem Begriff der Kirche aufgegeben ist, der clericalische Charakter also fällt, da ist eins der wesentlichsten Differenzpunkte zwischen katholischem Lehrbegriff und uns beseitigt, und wir begrüßen freudig das Wahrheitsgefühl des Verfs., dem ein solches Einverständniß nicht zu schwer geworden ist. Er hat sich damit auf das Entschiedenste losgesagt von den hierarchischen Bestrebungen einer gewissen Partei, die vielleicht nicht so freudig, wie wir, diesen Grundzug seiner Auffassung bemerken wird; aber wir sehen darin wiederum einen Segen redlicher wissenschaftlicher Forschung, daß rücksichtslos die Ueberzeugung sich Bahn bricht".

Wer die Bedeutung der Frage kennt, um welche es sich hier handelt, dem muß es in die Augen springen, daß Hr. Staudenmaier in seinem Werke den Begriff der katholischen Kirche ganz umgestürzt und sie als katholische Kirche ganz aufgehoben hat.

Herr Rettberg schreibt weiter: „Noch einen Zug, der auf denselben Punct hinweiset, heben wir heraus: der Verf. vertritt in den Untersuchungen über die Quellen der Dogmatik zwar die Apokryphen, aber mit keinem Worte berührt er die Authentie der Vulgata. Zufällig kann dies Stillschweigen nicht sein, der streitige Punkt konnte ihm nicht entgehen; wir können wiederum darin nur ein stillschweigendes Zugeständniß erblicken, ganz wie es eines Mannes der Wissenschaft würdig erscheint".

Wir überlassen es dem Herrn Rettberg, zwischen diesen Sätzen mit dem oben Gesagten: Hr. Staudenmaier sei dem katholischen Lehrbegriffe getreu, den Frieden zu vermitteln, wir wollen unterdessen unsern Lesern eine andere Stelle aus der gedachten Recension mittheilen, und sie bitten, dieselbe recht zu erwägen. Rettberg schreibt:

„Doch wir haben versprochen, unsern Lesern noch Mittheilungen über einige specielle Leistungen des Verf. zu geben, zum Beweise unserer Behauptung, wie wenig die von ihm angewandte spekulative Methode für die eingenommene dogmatische Stellung ausreiche. Wenn bei dem gegenwär-

tigen Zustande der Dogmatik irgend ein Problem die ganze Anstrengung der Wissenschaft erfordert, so ist es gewiß der Satz von dem persönlichen Gott: es dreht sich zuverlässig der wissenschaftliche Kampf, wozu die pantheistische Schule so entschieden den Fehdehandschuh hingeworfen hat, um keinen locus heißer, als um diesen. Namentlich von unserm Verf. bei seiner entschiedenen Abweisung alles Pantheistischen gab es keine würdigere Aufgabe, als gerade diese. Hier reicht es am wenigsten aus, sich bloß auf das kirchliche System zurück zu ziehen, denn dieses selbst ist ja hier in seinen ersten Bollwerken so empfindlich angegriffen. Stellte sich der Verf. eine spekulative Verarbeitung des Lehrbegriffes zur Aufgabe, nun wohl hic Rhodus. — Allein, wie sehr sieht man sich in der Erwartung getäuscht, hier eine wahre, erquickliche Frucht der Spekulation zu finden, oder ihre Waffen auch nur aufgeboten zu sehen, nur einen Versuch anzutreffen gegen die doch in der That nicht unebenbürtigen Angriffe der Gegner. Was von Spinoza bis auf Strauß und Feuerbach gegen die Vereinigung des Begriffes vom absoluten und persönlichen Gotte vorgebracht ist, dürfte in der That manch christlich Gemüth bekümmern, und es zagend auf die Männer der Wissenschaft hinblicken lassen, von denen es Antwort, siegreiche Antwort erwartet. Aber nein; der Verf. hat es nicht für gut gefunden, auf eine Erörterung einzugehen: II. S. 143 begnügt er sich mit der einfachen Hinweisung auf den moralischen Beweis für das Dasein Gottes, wodurch derselbe als ein urgutes und heiliges Prinzip, und durch alles dieses als der absolute persönliche Geist erwiesen werde. Absolut-persönlich, ist da nicht gerade das ganze Problem mit völligem Ignoriren seiner centnerschweren Bedeutung hingestellt, auch ohne den geringsten Versuch der Lösung? Ist denn dem Verfasser der spinozistisch-straußische Einwurf so unerheblich, daß eben jene Zusammenstellung den schreiendsten Widerspruch in sich trage, daß eben so weit, als man Gott persönlich setze, man seine Absolutheit negire und umgekehrt? Was hilft all sein spekulativer Ap-

parat, sein Behandeln der Ideen, der ståte Gebrauch großartiger Formeln, wenn er nicht einmal wagt, hier durch Darlegung der Begriffe, durch klares Eingehen auf die Sache selbst, den Knåuel zu entwickeln, und dem christlichen Bewußtsein als Führer voran zu gehen, um aus dem Gewirre der feindlichen Speculation einen Ausweg zu finden? Man muß in der That an der Brauchbarkeit der ganzen speculativen Methode des Verf. irre werden, wenn man sie hier in ihrer gånzlichen Kraftlosigkeit sieht, und hatten wir diesen Punkt besonders bei der obigen Andeutung vor Augen, daß nicht jede Form für jeden Inhalt paßt. Pantheistische Resultate zu erzielen, dazu ist jene Speculationsform brauchbar; da der Verf. dergleichen nicht wollte, håtte er besser gethan, auch die Methode selbst mit aufzugeben; sie führt nicht zum persönlichen Gott; das bloße Handhaben der Begriffe führt nimmermehr dazu; es muß ein anderer Ausgangspunkt von der Religionsphilosophie gesucht werden, den wir lediglich in den Thatsachen des menschlichen Geistes finden. Der Sache nach ist der Verf. einverstanden, redet vielfach von der Gottesidee in uns, von der Offenbarung Gottes an die Menschenseele; möchte er doch versucht haben, die Angabe zur Wahrheit zu machen, und von hier aus den persönlichen Gott zu gewinnen. Es gåbe dies eine Form der Speculation, die in dem Hin- und Herbewegen des Begriffes sich weniger gefållt, dafür aber ihres theistischen Standpunktes auch um so sicherer ist." — !

Und nun eine andere Stelle: „Auch bei der Beurtheilung des Anselmschen Arguments für Gottes Dasein steht wiederum dem Verf. die Befangenheit unter Hegels Autoritåt im Wege, daß er nicht einmal zur richtigen Würdigung dessen gelangt, was der alte Denker will. Aeußerst naiv ist das Urtheil des Verfs. S. 81, Anselm habe unglücklicher Weise in gewisser Hinsicht seinen Beweis nur halb geführt, indem er das innere principielle Moment in seinem Geiste zurück behalten, und das Gewicht mehr åußerlich auf die Form des logischen Beweises gelegt. Wenn irgend etwas

unbillig gegen Anselm ist, so ist es dies Urtheil, er habe seinen Beweis nur halb geführt; es kann ja nichts bündiger, abgeschlossener dargelegt werden, als Anselms Verfahren; aber freilich liegt etwas Anderes darin, als diese Herren wollen, die nichts Anderes beabsichtigen, als den alten Denker zum Hegelianer zu machen".

Herr Rettberg fährt S. 583 also fort: „Nur noch über die Auffassung der Trinität bei dem Verf. ein kurzer Bericht. Daß er sich zur ontologischen Fassung bekennen werde, ist nach seiner ganzen spekulativen Stellung zu erwarten, und zwar kommt sie wesentlich auf die Form hinaus, welche die von Hegel ab-, oder wie sie will, über ihn hinausgegangene religionsphilosophische Schule gestaltet hat, die am klarsten von dem verstorbenen Billroth dargestellt ist. Die Beziehungen der Personen zu einander gelten nicht als Proceß zwischen Gott und Welt, sondern als immanente Bewegungen im Wesen Gottes; jedoch unterscheidet sich der Verf. sowohl von dieser Fassung, wie von der alten augunistischen, die ja mit Aufgeben des Hypostatischen die Personen nur zu Eigenschaften an Gott macht, wesentlich dadurch, daß die immanenten Bewegungen des Wissens, Wollens, Liebens nicht schon als gleichbedeutend mit den Personen selbst erscheinen, sondern als ein trinitarisches Leben, das nun allen drei Personen zugleich beigelegt wird. Die Form kommt sehr complicirt heraus, und wir müssen darauf verzichten, unsern Lesern davon ein anschauliches Bild zu entwerfen". So weit Herr Rettberg.

Wir kehren zu unserer Aufgabe zurück.

Es ist auch von der Kirche nicht erklärt, und wir leugnen auch, trotz aller vom Verf. angeführten Schriftstellen, daß es in der h. Schrift enthalten sei, daß der Glaube ins oder zum Wissen hinübergeführt oder entwickelt werden müsse oder solle, oder könne, oder dürfe.

Das Wissen hat gar keine Autorität, keine Gnade und keine Verheißungen; es macht, wie figura zeigt, einen ungeheuren Qualm im Christenthum, und benebelt und ver-

dunkelt das Licht desselben, es frißt oft den Glauben auf, verwüstet den Garten Gottes, bevölkert ihn mit allerlei Ungeheuern und Ungeziefern, und thut gemeiniglich das Gegentheil von dem, was die Frucht des Glaubens, die Liebe thut, (1 Kor. 13); es ist ein Gespenst, was aus dem Grabe eines Scotus Erigena und anderer Pantheisten in dem Lande der Gespenster wieder aufgeweckt ist, und erst in der neuesten Zeit wieder umzugehen und zu rumoren angefangen hat; es ist eine Larve des Betrugs, ein Becher der Verführung, und tödtlicher Baum der Erkenntniß; ein Kain, Balaam, Jeroboam, Judas und Simon Magus; ein Phaeton, Ikarus, Thyestes, Proteus und Sinon ꝛc., eine Delila und Athalia, eine Medea und Circe, eine Baalshöhle, ein Moloch des kindlichen Glaubens; ein Joch, Zaum und Fallstrick der Weisheit dieser Welt; eine Spielbank, eine betrügerische Agiotage und Wechselstätte und Stockgoberie im Tempel Gottes; eine Freimaurerei der Wissenden; ein Jargon zur Täuschung der Einfältigen; ein Acker, der nur Dornen und Disteln trägt, und nur mit Angst und Schweiß zu bearbeiten ist, und überhaupt der Hauptinbegriff aller Uebel der heutigen Theologie.

Es ist daher darauf anzutragen, dieses sogenannte Wissen, diese wunderliche Chimära, aus dem Christenthume endlich wieder zu verbannen und zu verjagen, und für vogelfrei zu erklären, damit es den Glauben nicht mehr untergrabe, erschüttere, verunreinige, verderbe und verleide. —

Wenn man die 90 Seiten des Verf. über die Entwickelung der christlichen Wahrheit liest, wer ist im Stande, sich Rechenschaft darüber zu geben, was er gelesen, was er gelernt hat? Was für eine räthselhafte und grausame Sphinx muß nicht das Wissen in der Wirklichkeit sein, da schon die Beschreibung desselben und Hinleitung zu ihm so abschreckend ist. Nichts ist mehr geeignet, einen Horror vor der Wissenschaft des Christenthums einzuflößen, als gerade solche

Hinleitungen auf so unheimlichen Wegen und zu so gefährlichen Höhen, und eine Anfüllung der Wissenschaft mit so verdächtig daliegenden Begriffen und so drückenden menschenfeindlichen Forderungen, die rücksichtlich der Priester der Wissenschaft an die körperlich grausamen Initiationen zum Priesterthum bei mehreren heidnischen Völkern erinnern. — Wenn nun zwar wohl auch beim Verf. das Wissen im Ganzen noch wohl so ziemlich submiß, und in dem ihm angewiesenen Kreise festgebannt erscheint, (wie es sich denn auch zuletzt ganz aus dem Gesichte verloren zu haben scheint, so daß man nicht weiß, was daraus geworden ist, und was es mit ihm eigentlich für eine Bewandtniß hat), so ist das doch nur des Pudels Eingang, der sich dann, besonders im Bunde mit der Sinnlichkeit und der Weisheit dieser Welt aufblähen und ein Löwe werden, und brüllend umhergehen wird, um den Glauben zu verschlingen; denn nicht immer und nicht in Jedem (man denke nur z. B. an F. Baader ꝛc.) wird sich das Wissen unter der Controle, Gewalt und Autorität, unter der der Glaube steht, halten lassen wollen. Man begnüge sich also, wie früher, und wie meist überall noch mit dem Glauben, und zwar in dieser Hinsicht mit dem Glauben allein, behaupte seine Freiheit von Menschensatzungen, und erfülle auch hier die beiden ersten Gebote, keinen Gott neben Gott zu haben, und neben dem göttlichen Bilde des Sohnes Gottes keine eigenen Schnitzwerke aufzustellen und Israel zur Verehrung derselben aufzurufen. Der Glaube ist, wenn man ihn nur hinlänglich kennt, für sich allein reich genug, des Menschen Geist und Gemüth ganz in Anspruch zu nehmen und zu beschäftigen, und das Ansehen Gottes und der Kirche groß genug, uns dabei zu beruhigen, ohne nöthig zu haben, die arme Seele mit dunklen Reden und Begriffen zu quälen und zu beunruhigen und sie ihren Glauben außer auf das Kreuz und das Blut Christi auf den Gänsekiel und die Dinte eines Philosophen beziehen zu lassen, und ihr außer dem Anker der Hoffnung einen Stecken in die Hand zu geben, der dem darauf sich Stützenden die Hand durchbohrt, und das Feuer der

Liebe im Herzen zugleich mit blähendem Schaum und Wasserblasen nähren zu wollen. Scimus, quia omnes scientiam habemus. (es ist eine Art von Erbsünde von Eva her,) Scientia inflat, caritas vero aedificat. Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit, quemadmodum oporteat eum scire. Si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo. 1 Cor. 8, 1—3. — Es ist hier gewissermaaßen auch anzuwenden und zu beachten, was Paulus mit Berufung auf seine Autorität sagte: Dico enim per gratiam, quae data est mihi, omnibus, qui sunt inter vos: Non plus sapere, quam oportet sapere; sed sapere ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. Rom. 12, 3.

Werfen wir nun noch einen Blick zurück auf die letzten 90 Seiten, so muß es befremden und Erstaunen erregen, wie der Verf., obwohl er die verschiedenen Bedeutungen des Glaubens kennt, sie doch in der Abhandlung so durcheinanderwirft, daß die ganze Entwicklung der Wahrheit in eine heillose Verwirrung derselben ausläuft, wie Jeder gestehen wird, der diesen §. 9 durchliest, und sich dann bewußt werden will, was er gelesen hat. Es wird ihm sein, als hätte er im Allgemeinen nichts gelesen, oder als hätte er den Verstand verloren. Die glücklicher Organisirten nach dem Belieben derselben hiervon auszunehmen, sind wir bereit. Vielen andern aber wird es mit uns bedünken, daß der Verf. der Milchkur des Glaubens, d. h. der Erneuerung und Verjüngung des Geistes durch Wiederauffütterung mit den einfachsten Grundspeisen desselben bedürfe, und daß er deßhalb wohlthue, in dieser Hinsicht für sich gleichsam aus dem Kapitel ins Refectorium, und vom Lehrstuhl auf die Lehrbank des Glaubens sich zu begeben, damit er seine Sendung von diesem dadurch zu bewähren lerne, daß er ihn vor die Augen malt, wie er (der Glaube) ist, und wessen Autorität und wozu er diese allein anerkennt, lehrt und gebietet.

Der Ruhm des Verf. erfordert, daß wir hier auch noch nicht abbrechen, sondern ihm noch weiter das Geleite geben.

Die Leser werden sich auch dazu geneigt finden lassen in Betracht so vieler anderen, die dem Verf. folgen müssen.

Der Verfasser behandelt im §. 10. „das Dogma". Er bemüht sich, dem Begriff Dogma einen möglichst wichtigen und erhabenen Inhalt zu geben, und die Dogmen von vorn herein als das absolut Gewisse, Zuverlässige, als ewige und göttliche Wahrheiten darzustellen; „denn", beweiset er lakonisch, „nur das Wahre ist das Gewisse". Man sollte also hiernach meinen, als würden direct Dogmen offenbart, d. h. einzelne Sätze diktirt, während das Wahre hier doch nur ist, daß man in der Kirche übereingekommen ist, die aus der Offenbarung entwickelten einzelnen Sätze unter dem ursprünglich ganz allgemeinen und profanen Namen Dogmen in eine besondere Kategorie unserer Erkenntnisse zu bringen. Der Verf. kehrt überhaupt das Verhältniß des Dogma zur Offenbarung um; nicht die Offenbarungen sind ihm Dogmen, sondern die Dogmen sind ihm Offenbarungen, eine Folge seines göttlichen Systems, weshalb er auch wohl sein Lehrbuch „die christl. Dogmatik" genannt hat. Daher auch der Beweis oder die Behauptung (S. 127): „Was sie (die Dogmen) wahr macht, ist nicht eine empirische, historische, zeitliche Wahrheit, sondern die aus dem göttlichen Urbewußtsein stammende ewige Wahrheit". Erkennen wir Christen aber die Offenbarung anders, als durch und wegen Christus? und ist seine Offenbarung nicht auch empirisch, historisch, göttlich? wie schauen wir aber das göttliche Urbewußtsein? Gleichwohl sagt der Verfasser unmittelbar nach dem Vorigen, das Dogma, obwohl er es so eben eine „schlechthin objektive, absolute" Wahrheit oder Gewißheit genannt hat, sei nicht schon ursprünglich in der Kirche als ein formell absolut fertiger Begriff vorhanden gewesen, sondern die Dogmen hätten sich entwickelt und gestaltet, und seien als die Ergebnisse der Operationen und Einheitsformationen des Geistes der Kirche anzusehen. Wir wollen nun auch hier nicht leugnen, daß man den Verfasser vernunftgemäß verstehen und auslegen kann. Tröste aber Gott den Autor, wenn ihm der Leser erst

Verstand leihen muß. Sich hier weiter auf die Entwirrung einzulassen, wird unnöthig sein. S. 128 nennt er das Dogma einen Schluß, der sich bildet (!) durch die Thätigkeit der Kirche aus den gegebenen Prämissen der Offenbarung. Der Verfasser wird doch wohl wissen, welche Geltung die Conclusiones theologicae haben? Daselbst ist auch die Rede von einem im Dogma wohnenden Bewußtsein, und wie das anfänglich unmittelbare Bewußtsein der Kirche vom Inhalte der Offenbarung durch die weitere Selbstbestimmung des kirchlichen Geistes (wozu?) zu einem vermittelten geworden sei, und ist dann der Schluß aus den Prämissen dieses unmittelbaren Bewußtseins. Dies sind alles nur Logogryphen wegen des vieldeutigen Worts Bewußtsein, weshalb man auch daraus nichts lernen, sondern es höchstens nur zu Gunsten des vernünftigen und rechtgläubigen Sinnes des Verf. auslegen kann.

(Fortsetzung folgt.)

Papst Innozenz des Dritten sechs Bücher von den Geheimnissen der h. Messe. Uebersetzt durch Friedrich Hurter. Schaffhausen. Verlag der Hurterschen Buchhandlung 1845. 322 u. XIV S. 8o.

Es giebt Bücher, die, gleich einzelnen Menschen, an und für sich unbedeutend sind, die aber dennoch wegen ihres Ursprungs Ansprüche auf Rücksicht haben. Die vorliegende Schrift würde hiernach, schon ihres Verfassers wegen, eine Bedeutung haben, wenn sie auch keine gegründeten Ansprüche darauf in sich selbst tragen sollte. Indessen braucht dieselbe ihre Geburtsrechte nicht in Anspruch zu nehmen, sie kann ihre Ansprüche auf Beachtung auf ihren eignen Werth gründen. Sie enthält eine ins Einzelne eingehende Erklärung der h. Messe, und schwerlich wird Jemand mit dem Wesen und den Zeremonien derselben so bekannt sein, daß er aus dieser Schrift nichts lernen könnte. Sie verdient gebildeten Laien und Priestern empfohlen zu werden.

Die Uebersetzung ist im Ganzen gut, im Einzelnen hat

der Verfasser derselben sich zu sehr an den Wortausdruck gehalten und in sprachlicher Hinsicht haben sich auch hier, wie in den übrigen Werken des Verfassers, Provinzialismen eingeschlichen.

Druck und Papier sind gut. Preis 1 Thlr.

---

1) Die h. Firmung, 2) das h. Altarssakrament, 3) das Fronleichnamsfest u. 4) Heiliger Vater oder: der Papst und sein geschmähter Name. Vom Kaplan Balthasar Bode. Magdeburg 1843. 1844 und 1845. bei Mazzuchi.

Unter den vorgenannten Ueberschriften hat Hr. Kaplan Bode 4 Predigten, welche er zu Magdeburg in der St. Marienkirche gehalten, einzeln dem Druck übergeben. Als Predigt verdient die über das h. Altarssakrament vor den andern den Vorzug; sie ist gut disponirt und fleißig ausgeführt, in allen aber nimmt man gerne wahr, daß der Hr. Verfasser nicht zu denen gehört, welchen Predigen und Deklamiren einerlei ist. Den Raum, den ein näheres Eingehen in die einzelnen Predigten erfordern würde, wollen wir zu einer Bemerkung benutzen, die wir nicht oft genug wiederholen können. Es bezieht sich dieselbe wieder auf die Popularität des Kanzelvortrags, und wir wünschen, daß der Verfasser der vorgenannten Kanzelvorträge nach dieser Seite sich noch mehr ausbilden wolle.

Ein Geistlicher, welcher populär predigen will, muß unablässig dahin streben, in seinem Kopfe die größte Klarheit und in seinen Ideen die größte Deutlichkeit hervorzubringen. Dem Volke erhabene Wahrheiten, abstrakte Lehren vorzutragen, das ist überaus schwer, und erfordert ein eignes fleißiges Studium, ein fleißiges Beobachten seiner Selbst und des Volkes. Es giebt auch hier Abwege. Populär predigen und trivial predigen sind nämlich Zweierlei. Wenn man sich der gemeinen Ausdrücke des gemeinen Mannes auf der Kanzel bedient, so predigt man trivial und nicht populär. Der gemeine Mann will aber selbst solche Ausdrücke auf der Kan-

zel nicht hören. Er legt großen Werth auf seinen blauen Kittel; aber er will den Prediger nicht im blauen Kittel auf der Kanzel stehen sehen, und obgleich er edlere Ausdrücke nicht selbst braucht, so versteht er sie doch; er selbst macht viele Worte, ohne viel oder ohne etwas zu sagen, aber er will nicht, daß der Geistliche viele Worte mache, ohne ihm etwas zu sagen, sondern er will, alles, was man ihm sagt, solle einfach, kurz und verständlich sein. Wer sich daher zu ihm herablassen will, der muß ermitteln, welche Begriffe er schon gesammelt habe, welche Erfahrungen er gemacht habe, und welche Schlüsse er zu machen gewohnt sei. Diese Dinge muß der Prediger erforschen, an diese muß er anknüpfen, von diesen muß er ausgehen, auf diesen muß er fortbauen oder wenn sie nicht taugen, sie zerstören. Er muß aber in dem ersten Falle nicht forteilen, sondern langsam, Schritt vor Schritt weiter gehen, und in dem zweiten nicht umstürzen, sondern einen Stein nach dem andern ruhig abtragen. Mit andern Worten: Der Kanzelredner muß seine Begriffe zergliedern, und diese Zergliederung so lange fortsetzen, bis er auf festem Grunde anlangt, auf jenem Grunde anlangt, den der gesunde Menschenverstand überall gelegt hat; er muß in der Reihenfolge seiner Schlüsse alle Sprünge vermeiden und dieselben dem gemeinen Manne gleichsam an den Fingern abzählen oder wie baare Münze sie ihm in die Hände zählen und ihm Zeit lassen, jede einzelne gehörig zu beschauen. Das aber kann nur derjenige Prediger, der selbst Denken gelernt hat, dem Denken keine Last, sondern ein Vergnügen ist, und überdies bedarf er noch großer Gewandtheit in der Sprache. Er muß seine Ausdrücke mannigfach abändern, die Sache unter den verschiedensten Seiten vorhalten, damit der rechte Ton im Geiste des Zuhörers getroffen, damit seinem geistigen Auge die rechte Seite vorgehalten werde. Wer in den Fesseln der Schulsprache auf die Kanzel steigt, dem sollte die Kanzel verschlossen sein *).

---

*) Vgl. auch oben S. 105 die Anzeige der Predigten von Weinzierl.

Die zuletzt aufgeführte Predigt nimmt ausdrücklich auf die neuesten kirchlichen Bewegungen Rücksicht. Der Verfasser erwähnt eines Circulars, welches man in die Häuser seiner Zuhörer getragen, worin es heiße: „der römische Papst trüge auch nicht ein Fünkchen christlicher Liebe in sich — er dränge sich (feindselig) zwischen uns und Christus — alljährlich verfluche und verdamme er die Nichtkatholiken — er verlange, daß wir unsere deutschen Mitbrüder ihres Glaubens wegen hassen sollten.“ — u. s. w.

Der Verfasser antwortet gut auf diese thörichten Beschuldigungen und um unsern Lesern zugleich eine Probe seiner Darstellungsweise mitzutheilen, wollen wir die Worte des Herrn Bode über die Unfehlbarkeit des Papstes hier abdrucken lassen.

„Nirgends findet sich ein Glaubenssatz, welcher dem Papste für sich eine persönliche Unfehlbarkeit zuschriebe. Zwar hatten die Apostel neben der conciliarischen auch eine persönliche Unfehlbarkeit; dies war nothwendig, weil durch sie, die in alle Welt zerstreut wurden, der von Christus gebrachte Glaube in der Kirche erst vollständig niedergelegt werden mußte. Nachdem dieses geschehen, bedarf es nur einer conciliarischen Unfehlbarkeit, um in nothwendigen Fällen den Umfang und Inhalt des Glaubens gegen Irrlehrer richtig zu bestimmen und zu erklären. Und wo wäre derjenige Papst — nennt ihn mir — welcher eine persönliche Unfehlbarkeit für sich in Anspruch genommen hätte? Nennet mir den Papst, welcher behauptet habe, er könne neue Glaubenssätze aufstellen oder auch nur einen wirklichen Glaubensartikel im Gegensatze zu dem Glauben der gesammten Kirche willkührlich auslegen, und seine Auslegung als eine unfehlbare dem katholischen Volke zur Annahme aufnöthigen! Nennt mir einen solchen —!“

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Miscellen und Aphorismen in bunter Reihe.

(Fortsetzung.)

Wem es ist verlieh'n,
Kann viel aus wenig Worten lernen;
Gleichwie man kann aus kleinen Kernen
Große Bäume zieh'n.

„Wenn ich Kunstrichter wäre, sagt Lessing, wenn ich mir getraute, das Kunstrichterschild aushängen zu können: so würde meine Tonleiter diese sein: Gelinde und schmeichelnd gegen die Anfänger; mit Bewunderung zweifelnd, mit Zweifel bewundernd gegen den Meister; abschreckend und positiv gegen den Stümper; höhnisch gegen den Prahler; und so bitter als möglich, gegen den Kabalenmacher."

Ob man höhnisch und bitter gegen jemand schreiben dürfe, darüber sind die Moralisten nicht recht im Klaren. Sie wagen es nicht, die Satyre überhaupt zu verwerfen, aber sie wissen das Gebiet nicht zu bezeichnen, in welchem die Satyre, die Ironie, die höhnische Zurückweisung auftreten dürfe, und schränken dasselbe in so enge Gränzen ein, daß dasselbe in das Land der bloßen Ideen versetzt wird. Wenn es aber überhaupt erlaubt ist, so fragt sich: wann denn ist es erlaubt, gegen jemand höhnisch zu schreiben? Antwort: wenn keine Belehrung, keine Zurechtweisung, wenn keine Auktorität mehr hinreicht, gemeine, offenbar falsche und verderbliche Begriffe oder abgeschmackte Phantasieen jemanden zu benehmen, wenn jemand

hartnäckig, gegen die bessere Einsicht, oder auch da, wo sein Amt und seine Stellung ihm eine bessere Einsicht zur Pflicht macht, absurde Dinge behauptet, sie mit absurden Mitteln beweisen will, weil er irgend ein Interesse daran hat, oder weil er das leichtsinnig Behauptete nicht zurücknehmen will, kurz, wenn jemand gegen die Stimme der Vernunft und des Verstandes sich die Ohren mit beiden Händen standhaft zuhält, so ist es erlaubt, gegen einen solchen höhnisch zu schreiben. Das Gelächter, die Verspottung, der Hohn des Publikums ist das einzige Mittel, ihn wieder zu Verstande, wenigstens zum Schweigen zu bringen. Wenn ein solcher Mensch in einer Gesellschaft auftritt und Absurdes mit Hartnäckigkeit behauptet, so sucht man ihn von seiner irrigen oder falschen Ansicht zu überzeugen, man stellt ihm mit Ruhe, Geduld, Langmuth alle möglichen Gründe entgegen: bleibt er aber bei allen dem entetirt, so bricht die Gesellschaft in ein lautes Lachen aus, und dieses Gelächter wirkt mehr, als alle Gründe. Das lachende Publikum ist eine große Gesellschaft.

Es gibt nur eine Sittlichkeit, sagt Feuchtersleben, und das ist die Wahrheit; es gibt nur Ein Verderben, und das ist die Lüge. Dort ist Leben und Gesundheit, hier ist Verwesung. Wie ein heimliches Gift nagt und frißt die beständige Lüge, der peinliche Selbstzwang an den innersten Kräften unseres Daseins, und mit krampfhaftem Behagen füttern wir den Wurm, der uns verzehrt. Nie war diese Kunst so weit gediehen, als in unsern Tagen, und wie wir überhaupt auf unsere Kränklichkeit, wie thörichte Städterinnen auf ihre blassen Wangen, uns etwas zu Gute thun, so sehen wir in dem Raffinament, zu welchem wir die Verwicklung unwahrer Verhältnisse gebracht haben, die Höhe der Bildung, auf welcher wir uns zu stehen rühmen. So rühmt der unheilbare Kranke, der rettungslos Verlorne, die Abnahme seiner Schmerzen; er glaubt, das Uebel schwinde, weil er es nicht mehr fühlt; Hoffnung und Gnügen lächeln auf seinem Angesichte und schärfen nur, durch bittere Ironie, den Schmerz seiner Lieben und seines Arztes, welche besser wissen, wie es um ihn steht. Das ist das Bild unserer Welt. Niemand hat den Muth, Er selbst zu sein; und doch beruht alle Gesundheit nur auf der Behauptung des echten Selbst gegen Alles, was das Individuum in die Enge treiben will. Denker verkennen das Uebel

nicht. „Euer Heil — rufen sie den Zeitgenossen zu — liegt in der Wahrheit. Seid wahr in jedem Athemzuge!" Und was sie dem Geschlechte zurufen, das legt der Arzt dem Einzelnen an's Herz. Durch's ganze Leben hin eine Rolle zu spielen, und könnte man in der Schlußscene mit demselben Rechte als August sagen: plaudite! — muß vor der Zeit ermüden. Hufeland vergleicht diesen Zustand einem beständigen Kampf der Seele, einem schleichenden Nervenfieber. Und warum unterwerfen wir uns ihm? Ist es nicht weit bequemer, wahr zu sein? braucht es so viel Anstrengung uns darzustellen, wie es uns der tiefste, eingeborne Trieb gebietet? Den Männern sag' ich dieß: es giebt keine Kraft ohne Wahrheit, und den Frauen sei es gesagt: ohne Wahrheit gibt es keine Anmuth. Und soll ich ein Geheimniß ausplaudern, welches eben so nahe liegt und eben so sicher gefunden wird, als die Kunst mit dem Ei des Kolumbus, so wisset, daß das, was ihr als Genie bewundert, nichts ist, als Wahrheit. Jeder erscheint originell, der, ehe er sich ans Schreibpult setzt, statt Bücher zu berathschlagen, sich selber fragt und redlich antwortet. Er bringt Dinge auf's Papier, von denen die Studirtesten mit neidischem Staunen nicht wissen, woher er sie hat. Er bringt sie mit einer Frische und Unmittelbarkeit, um welche ihn jeder Dichter beneidet. Gewiß, wir würden bessere Schriftsteller sein, wenn wir sittlicher, wenn wir wahrer wären. Wir sind nichts, weil wir krank, weil wir falsch sind. Scham und Reue sind die entnervenden, die lähmenden Nachübel, die uns auf diesen Wegen erwarten. Wir können aber unserm Tode von dieser Seite entgehen, wenn wir nur Muth fassen, Muth, Andere und uns selbst nicht zu belügen, — Muth zu sein, was wir sind.

Eine Glückseligkeit, welche ein Ende hat, ist keine vollkommene Glückseligkeit. Denn während ich dieselbe genieße, fällt mir das Ende derselben ein, und ich werde in dem Genusse derselben gestört. Die vollkommene Glückseligkeit muß darum ewig sein.

Nichts ist groß, was nicht wahr ist, aber vieles ist nicht wahr, was nicht groß ist.

Viele Menschen haben Religion genug um sich zu hassen, aber zu wenig um sich zu lieben.

Das Innere einer Uhr wird von einer beträchtlichen Anzahl Räder gebildet, welche mit scharf berechneter Wirkung genau in einander greifen müssen, wenn die Uhr ihren Zweck erreichen soll. Alle diese Räder, das Gewicht oder die Feder, welche sie in Bewegung erhält, sind nicht ihrer selbst willen da, sondern um durch Glocke und Zeiger die Zeitabschnitte zu bezeichnen und darnach die Arbeit und Ruhe der Menschen zu ordnen. Das Räderwerk ist die Dogmatik, Zeiger und Zifferblatt ist die Moral, das Gewicht oder die Feder die göttliche Gnade, welche das Ganze in Bewegung setzt und erhält. Wenn irgend eines der Räder im Innern des Uhrwerkes nicht genau eingreift, so wird das Ganze in seinem regelmäßigen Gange gestört, und die Zeit wird falsch angegeben werden. Es verhalt sich eben so mit der Dogmatik. Der Geistliche, welcher nicht jedes Dogma klar erkennt, wer demselben nicht seine Stellung im Systeme genau anzugeben weiß, wer das einzelne Dogma nicht im Zusammenhange des Ganzen schaut, von dem ist nicht zu erwarten, daß er, den guten Willen vorausgesetzt, jedesmal genau erkenne, was die christliche Pflicht von ihm fordere, und die mindeste Unrichtigkeit in der Fassung der Moralvorschriften, kann in dem Leben der Gemeinde die größten Verwirrungen hervorbringen.

Die Gemeinde verläßt sich auf die Kirchenuhr, und wie Unrichtigkeiten, theils indem diese Uhr zu früh, theils indem sie zu spät geht, Verwirrungen hervorbringen: so ist dieses auch auf dem Gebiete des Sittlichen der Fall. Der Pfarrer ist die Geistes- oder Kirchenuhr für die Gemeinde, er muß immer und immer ausrufen, was sittlich und was kirchlich erlaubt und was sittlich und kirchlich verboten ist, er muß aber das innere Räderwerk kennen, wenn er seinen Lauf regeln soll.

Diejenigen, welche glauben, mit der genauen Kenntniß der Dogmen sei es genug: sind um nichts klüger als diejenigen sein würden, welche ein sorgfältig gearbeitetes Uhrwerk, ohne Glocke, ohne Zifferblatt hinstellen wollten; diejenigen aber, welche die Kenntniß der Dogmen für gleichgültig oder überflüssig erklären, und immer nur von Liebe sprechen, sind um nichts klüger, als diejenigen, welche ein Zifferblatt mit einem

Uhrkasten, aber ohne Räderwerk hinstellten und sich und Andern weis machen wollten, sie hätten eine Uhr.

Wenn Jemand dir ein Fernrohr gäbe und dich aufforderte, dasselbe zu gebrauchen, um Dinge zu sehen, welche du mit bloßen Augen nicht sehen kannst, und wenn derselbe von dir zugleich verlangte, du solltest deine Augen zuschließen, um jetzt Alles recht klar und deutlich zu sehen, — was würdest du denken und sagen? Entweder ist der Mensch ein Narr, oder er will dich zum Narren halten. Wer von dir verlangt, du solltest göttliche Wahrheiten der geoffenbarten Religion annehmen, dabei aber auf allen Vernunftgebrauch verzichten, das Licht der Vernunft sogar in dir auslöschen, der ist um nichts klüger, als der Vorgenannte; aber er ist weit strafbarer, wenn er anders noch zurechnungsfähig ist.

Wer Muth und Geschick hat, entdeckte Wahrheit zu sagen, sage sie ganz, sagt Johannes von Müller; verkappte Wahrheit mit herrschenden Irrthümern verkuppeln wollen, um seiner Ruhe, um seines Lebens willen sich zu künstlichen Lügen erniedrigen — Forscher der Wahrheit! das ist niederträchtig, Hochverrath an dem menschlichen Geschlecht und an dem Gott, der euch zu Lehrern der Menschen gemacht hat. Das heißt sein Talent ins Schnupftuch wickeln und dann vergraben.

Es gibt unter den Thieren gewisse Antipathieen, deren Ursachen verborgen sind. Solche Antipathieen bestehen zwischen der Spinne und der Schlange, der Ameise und der Spitzmaus, dem Zaunkönig und dem Adler. Eben so gibt es auch Menschen, die einen andern Menschen, ein System, eine Lehre, eine Religion, vermöge einer natürlichen Antipathie hassen, ohne sich der Gründe ihrer Abneigung oder ihres Hasses bewußt zu werden. Dieser Haß ist ein blinder Haß und des vernünftigen Menschen unwürdig.

Es ist ein gefahrvoller Kampf, aber ein herrlicher Sieg, wenn man hassen kann, was man liebt und wenn man lieben kann, was man haßt. Dieser Satz des h. Gregor ist wahr,

aber er gränzt sehr nahe an den Irrthum. Denn wenn Jemand es dahin gebracht hat, daß er heute haßt, was er gestern geliebt, und heute liebt, was er gestern gehaßt, so ist dies nicht immer ein herrlicher Sieg zu nennen, aber sehr oft eine schmähliche Niederlage.

Manche Dinge bleiben dir so lange du reich und angesehen bist verborgen, die du, sobald du arm wirst, kennen lernst. So lehrt dich die Armuth deine wahren von deinen falschen Freunden unterscheiden; die ersten hingen dir, die andern hingen nicht dir, sondern deinen Reichthümern, deiner Tafel, deinem Glanze an, und darum wirst du von diesen verlassen, während jene, die dir anhingen, dir auch treu bleiben. So lange du reich und angesehen bist, gibt es eine Menge Leute, welche dich über dich selbst belügen, sobald du arm wirst und dein Ansehen verlierst, weichen diese Lügner und Schmeichler, die du für deine Freunde hieltest, von dir weg, den Sperlingen in der Fabel gleich, die das Gebäude verlassen, nachdem es restaurirt worden und mit lautem Schreien für einen unnützen Steinhaufen ausrufen.

Der Friede ist Heiterkeit des Geistes, Ruhe der Seele, Einfalt des Herzens, er ist das Band der Zuneigung, das Element der Nächstenliebe; er ist es, welcher Streitigkeiten beilegt, den Krieg bewältigt, den Zorn beschwichtigt, den Stolzen demüthiget, den Demüthigen liebt, die Streitenden besänftiget, die Feinde aussöhnt, Allen wohlgefällt; er erhebt sich nicht, er bläht sich nicht auf; wer ihn besitzt, der bewahre ihn, wer ihn aufgegeben, der nehme ihn wieder auf, wer ihn verloren, der suche ihn wieder; denn wer im Frieden nicht erfunden wird, der wird vom Vater verworfen, vom Sohne enterbt, und vom h. Geiste verlassen werden. Wer das Zeugniß des Friedens nicht halten will, kann zum Erbe des Herrn nicht gelangen *).

Ohne Beharrlichkeit erringt der Streiter keinen Sieg, der Sieger keine Palme; sie ist die Energie der Kräfte, die

*) Augustinus.

Vollenderin der Tugend, die Nährerin des Verdienstes, die Spenderin der Belohnung, sie ist die Schwester der Geduld, die Tochter der Standhaftigkeit, die Freundin des Friedens, die Stütze der Freundschaft, das Band der Eintracht und das Bollwerk der Heiligkeit. Nimm die Standhaftigkeit hinweg, und der Dienst entbehrt des Lohnes, die Wohlthat des Dankes, die Tapferkeit des Lobes: nicht wer angefangen, sondern der bis zum Ende ausgeharrt hat, wird selig werden*).

Männer von ganz ausgezeichnetem und von sehr beschränktem Verstande haben das miteinander gemein, daß sie sich schnell entscheiden.

Böses denken ist Sünde, in bösen Gedanken sich gefallen, ist größere Sünde; das Böse in der That vollbringen, ist noch größere Sünde, nach vollbrachter Sünde keine Buße thun, sondern in der Sünde sich gefallen, das ist die größte Sünde.

Wenn du gefallen bist, lehrt Confuzius, so stehe gleich wieder auf.

Die Alten bildeten das Glück auf einer Kugel stehend ab, um die Unbeständigkeit desselben zu bezeichnen. Die Weisheit hingegen wird eben so bezeichnend auf einem viereckigen Körper stehend abgebildet, da derselbe, auf welche Seite er auch geworfen werden mag, immer eine feste Lage hat.

Es ist eine eigenthümliche Wahrnehmung, daß während die meisten übrigen Fehler mit zunehmendem Alter abnehmen, der Geitz mit zunehmendem Alter zunimmt. Cum cuncta vitia in sene senescant, sola avaritia iuvenescit, sagt Augustinus. Der Geitz ist nicht der Fehler der Jugend, sondern umgekehrt ist die Verschwendung dem jugendlichen Alter mehr eigenthümlich. Und doch ließe sich der Geitz der Jugend noch

*) Der h. Bernhard.

einigermaßen vernünftig erklären, indem sie ja auf ein langes Leben noch rechnen könnte, während bei dem Alter die Wahrscheinlichkeit je die irdischen Schätze zu genießen, sehr geringe ist. Es ist dieses um so auffallender, da dem Alter die Weisheit in einem besondern Grade beigelegt wird. Ich weiß nicht, ob diese auffallende Erscheinung durch folgende Bemerkung richtig erklärt wird. Der sinnliche Mensch ist durch eine große Anzahl von Bändern an das Irdische geknüpft; viele dieser Bänder sind durch den Lauf der Natur und durch Erfahrung im Alter gelöst worden; das Band, welches ihn an den irdischen Besitz fesselt, ist geblieben; und an diesen klammert sich der Mensch um so fester an, je näher er sich jenem zerstörenden Naturgesetze fühlt, welches ihn mit Gewalt und unerbittlich davon losreißet. Ferner: beim Vorrücken in den Lebensjahren beginnt der Mensch an sein Alter, den Winter seines Lebens, an jene Zeit zu denken, wo er nicht mehr im Stande ist, für seine zeitlichen Bedürfnisse zu sorgen. Er sammelt für die Zukunft, die sehr oft nicht für ihn kömmt.

Der Heuchler will demüthig sein ohne geringgeschätzt zu werden, er will arm sein, ohne Mangel zu leiden, er will wohl gekleidet sein, ohne dafür zu sorgen, er will ein behagliches und ruhiges Leben führen, ohne zu arbeiten, er schmeichelt und verdächtiget, er ist bissig wie der Hund, listig wie der Fuchs, stolz wie der Löwe, im Innern aber gleicht er einem reißenden Wolfe, er sucht den Honig eiteln Ruhmes und verborgener Lust wie der Bär. Er will ohne Auktorität Richter und ohne etwas gesehen zu haben Zeuge sein; zuletzt ist er falscher Ankläger und aller Wahrheit baar*).

Omnis superstitiosus est superbus**).

Wenn wir triefende Augen haben, sagt Plutarch, so suchen wir sie zu heilen. Gelingt dieses nicht, so lassen wir uns die Augen doch nicht ausstechen. Eben so verhält es sich mit dem Aberglauben; man muß suchen denselben auszurot-

*) Der h. Bernhard.
**) Stobaeus.

ten; gelingt dieses aber nicht, so darf man den Glauben, die Religion deshalb doch nicht sofort verwerfen. — Einige fliehen Räuber und wilde Thiere, aber sie verlieren den rechten Weg und gerathen in Sümpfe und fallen in Gruben und kommen um. Eben so gerathen viele, um dem Aberglauben zu entgehen, in Unglauben und gehen daher unter. In der Mitte ist der rechte Weg gelegen.

Nemo tam timidus est, ut malit semper pendere quam semel cadere.

Seneca.

Gleichwie einzelne Fehler des Körpers Geschwüre bilden, so giebt es auch gewisse Fehler der Seele, welche deswegen größer sind, weil sie größere Verwirrung anrichten. So z. B. ist der Fehler der Seele, wenn sie nicht an Gott glaubt, weniger schmerzlich als wenn sie abergläubische Vorstellungen davon hat, obgleich jenes weit verderblicher ist.

Schmeichler gleichen den Ringern. Wie diese ihren Körper erniedrigen, um ihren Gegner desto besser zu fassen und ihn umzuwerfen: so machen auch die Schmeichler eine demüthige Stellung, um diejenigen, an welche sie sich gemacht haben, dorthin zu bringen, wo sie dieselben gerne haben möchten.

Dem Willen gebietet kein Gesetz, den Willen beherrscht keine sterbliche Macht; der Wille ist frei, zumal wenn er sich vom Geiste leiten läßt; wo der Geist, da ist Freiheit*).

Der h. Polykarpus, welcher als Christ gefänglich eingezogen war, erklärte sich bereit, sich vor dem Prokonsul zu verantworten, und verlangte, man solle ihm den Tag dazu bestimmen. Der Prokonsul forderte aber, Polykarpus solle sich vor dem Volke rechtfertigen. Das werde ich nicht thun, sagte

*) Der h. Bernhard.

Polykarpus, denn dem Fürsten und der Obrigkeit gebührt die Ehre, sofern sie Gott nicht wiederstreitet, dem wüthenden Volke aber kann kein Mensch genugthun*). — Polyklet, ein berühmter Bildhauer des griechischen Alterthums, machte zwei Statuen, die eine im Geschmacke des Volkes, die andere nach den Regeln der Kunst. Um dem Volke zu gefallen, gab er den Bemerkungen jedes Einzelnen nach, und änderte darnach an der Statue. Hierauf stellte er beide Statuen aus und nun wurde über die erste allgemein gelacht, die zweite wurde allgemein bewundert. Aber warum lachet ihr, fragte Polyklet, über jene Statue; ich habe sie doch ganz nach eurem Willen gemacht?**) — Phocion hielt einst eine Rede vor dem atheniensischen Volke, welche allgemeinen Beifall erndtete; er wandte sich verlegen an einen Freund und fragte, ob er etwas Unrechtes gesagt habe? so sehr war Phozion überzeugt, dem Volke sage das Vernünftige nicht zu***).

Wer mit Elephanten umgeht, sagt Plutarch, der zieht keine Kleider von heller Farbe an, und wer mit Stieren umgeht, trägt keine von rother Farbe, weil die genannten Thiere diese Farben nicht leiden können und dadurch wild werden. Eben so soll auch die Frau nichts thun, wovon sie weiß, daß es ihrem Manne zuwider ist und daß es ihn wild macht! —

Wenn die Erde zwischen den Mond und die Sonne tritt, so verdunkelt sich der erstere und zieht sich zurück. Also soll sich auch die Frau, wenn ein Fremder zwischen sie und ihren Gatten tritt, verdunkeln und sich zurückziehen; sie soll dann nur hervortreten und leuchten, wenn sie sich in der unmittelbaren Nähe ihres Mannes befindet.

Damit eine Ehe glücklich sei, sagte König Alphons, muß die Frau blind und der Mann taub sein.

---

*) Eusebius K. G. 4, 15.
**) Aelian var. hist. 16.
***) Plutarch Apophteg.

„Alles was zu werden scheint, ist nicht allein gut, sondern besser, als das was war."

Das ist der Grundsatz der einen Parthei.

„Was ist, ist gut und jede Veränderung unerlaubt."

Das ist der Grundsatz der andern Parthei. Der letztere Grundsatz ist um nichts klüger und besser als der erstere, beide sind falsch und verderblich.

De mortuis nihil nisi bene. Sprüchwörter sind nicht immer ganz, sondern oft nur in einem beschränkten Sinne wahr und können daher leicht mißbraucht werden. Der Mißbrauch ist dann aber um so größer, weil sehr viele Menschen solche Sprüchwörter als Axiome, als ausgemachte Sätze annehmen und es ihnen nicht beikömmt, die Wahrheit derselben zu prüfen. Das genannte Sprüchwort sollte aber heißen: de mortuis nihil nisi vere. Denn in allen schriftlichen und mündlichen Darstellungen gehört Wahrheit sowohl in Bezug auf den Gegenstand als das Gefühl des Darstellenden selbst. Die Wahrheit wird aber dadurch schon verletzt, wenn sie nicht ganz gesagt, wenn sie zum Theile verschwiegen oder vertuscht wird. Es können Rücksichten, Pflichten geben, gewisse Schwächen, Fehler und Mißgriffe eines Lebenden nicht zu offenbaren, um ihm die Besserung nicht zu erschweren, aber bei dem Todten fallen diese Rücksichten weg; was über ihn gesagt wird, kann nicht auf ihn selbst, sondern nur auf die Lebenden Einfluß haben, und ihnen ist man Wahrheit schuldig. Ist der Verstorbene ein hervorragender Mensch gewesen: so ist es um so unrechter, seine Schwäche und Mißgriffe zu verschweigen. Wir stellen sein Leben in einem Bilde auf, um uns nach dem Guten, was darin hervorleuchtet, zu bilden, um dadurch zur Nachahmung ermuntert und entflammt zu werden. Wie wir aber ein Bild, welches uns zu hoch gestellt ist nicht betrachten, nicht bewundern können: so werden wir auch einen Charakter nicht nachahmen, der zu hoch gestellt ist, und über alle menschlichen Schwächen und Gebrechen erhaben dargestellt ist. Aber wenn wir sehen, daß der große Mann, der unsere Bewunderung verdient, mit Schwachheiten zu kämpfen gehabt, daß es ihm nicht gelungen ist, alle Mißgriffe zu vermeiden, daß er es durch Anstrengung, durch redlichen, sauren Kampf zu so hohem Ziele gebracht hat, dann fassen wir Muth ihm nachzuahmen, denselben Kampf zu bestehen, den er bestanden hat. Darum sind auch die heiligen

Schriften so freisinnig in Erzählung der Fehler und Sünden, und selbst der Verbrechen der größten Heiligen, die sie uns als Muster zur Nachahmung aufstellen.

Wenn einen Menschen die Natur erheben,
Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt;
Man muß in ihm die Macht des Schöpfers loben,
Der schwachen Thon zu solcher Ehre bringt:
Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt;
Dann kann man ihn mit Freuden Andern zeigen
Und sagen: das ist er, das ist sein eigen*).

Sapere aude! man muß wagen, man muß den Muth haben weise zu werden, wenn man es werden will; das hohe, unfruchtbare Ideal darf uns nicht zurückschrecken, sondern das wahre Bild, das auch seine Schatten hat, muß uns dazu ermuntern und hinziehen.

Der gute Name ist das theuerste, was der Mensch auf Erden besitzt, und das edelste, was er in seinem Tode der Erde zurückläßt. Auch der Verstorbene hat ein Recht auf seinen guten Namen, auf seinen wohlerworbenen Ruhm. Wird der Grundsatz aber befolgt, von den Todten nur Gutes zu sagen, so werden die Todten in ihrem zurückgelassenen Andenken gleich, und der Schwächling, der Betrüger, der Schurke, der die Welt getäuscht und in Verwirrung gesetzt, trägt auch nach seinem Tode die täuschende Maske noch, um das Urtheil der Nachwelt irre zu leiten, wie er die Gegenwart irregeleitet hat; es wird an dem Ruhme des ausgezeichneten, hervorragenden Mannes ein Unrecht begangen, um von einem, der es nicht verdient hat, nichts Nachtheiliges zu sagen.

Das Gesetz der Lacedämonier, demzufolge sie bei dem Tode jedes Fürsten sich in die tiefste Trauer hüllten und in ihren Wehklagen und Lamentationen jedesmal ausriefen, daß der eben verstorbene, wenn er auch noch so schlecht regiert hatte, der beste ihrer Regenten gewesen, war sittenverderbend für sie selbst und ungerecht gegen die guten Fürsten. — Ein guter Fürst hat das Gesetz eines andern alten Volkes, das Leben des verstorbenen Regenten einer Prüfung zu unterwerfen, nie gefürchtet.

*) Göthe.

Auch diejenigen, welche sich in ihrem Innern über den Unterschied des Rechtes und Unrechtes hinwegsetzen, die sich nicht scheuen, jedes Mittel anzuwenden, wenn es nur zu ihrem Zwecke führt, die vor keiner Frevelthat in ihrem Innern zurückbeben, haben doch Eine Furcht, die Furcht, Ihr Thun möge der Welt offenbar werden. Und selbst, wenn sie sich mit dem Glauben an die höchsten Wahrheiten des Menschen, Gott und Unsterblichkeit abgefunden haben, auch dann noch haben sie eine Scheu vor der Enthüllung ihrer schlechten Wege, und diese Scheu erstreckt sich bei ihnen instinktmäßig, selbst über die Gränzen ihres Lebens, in Regionen hinaus, wo für sie nach ihrem Glauben alles Sein aufgehört hat. Dies weiß selbst Lucretius:

— quisquam
Vix radicitus e vita se tollit et eiicit
Sed facit esse sui quiddam super inscius ipse,
Nec removet satis a proiecto corpore sese et
Vindicat.

So lange die Menschen fürchten, auch nach ihrem Tode werde die Wahrheit enthüllt werden, werde ihr Thun ans Licht kommen: so lange haben sie immer noch einen Sporn, der sie von ihrem bösen Sinnen zurücktreibt, weil sie der Gedanke verfolgt, die Zeit könne kommen, wo ihre künstlich gewebten Netze, die sie so schlau geflochten, zerrissen und der Welt enthüllt werden, die Zeit könne kommen, wo sie der Welt in der Fülle ihrer Niederträchtigkeit und in dem düstern Glanze ihrer schwarzen Thaten bekannt werden.

In einem griechischen Freistaate hatte die Sucht das weibliche Geschlecht ergriffen, sich selbst den Tod zu geben; kein Mittel half gegen dieses Uebel, bis man verkündete, alle Selbstmörderinnen würden nackt zur Schau öffentlich ausgestellt werden. Und diese Scheu wirkte mehr als alle andern angewandten Mittel.

Auch selbst für die Bessern, für die Strebenden ist der Gedanke, daß sie nach ihrem Tode der Welt Rechenschaft geben müssen, daß alle Rücksichten, welche Rang und Stand und Einfluß ihnen während ihres Lebens geliehen, wegfallen werden, daß die Schmeichlei an ihrem Sarge zurücktritt, nützlich und warnend, und ein neuer Sporn der Welt nicht mehr zu bieten, als Wahrheit und Gerechtigkeit gestatten. Haben sie aber redlich gekämpft und gestritten, haben sie eine hohe Stufe der Vollkommenheit erreicht, oder Großes vollbracht, so wird

die Geschichte ihre Schattenseiten nicht vergrößern, vielmehr wird der Schatten dazu beitragen, das Licht zu heben, und in dem Lichte wird der Schatten selbst zurücktreten. Wie kann man in dem Gemälde menschlicher Geschichte Licht ohne Schatten gedenken, und die Zeit läßt sich ewig in Tag und Nacht eintheilen. Auch die Sonne hat ihre Flecken, aber die Sonne bleibt dennoch immer groß, und wunderbar erleuchtend und wirkend.

Die Weltgeschichte aber sei ein Weltgericht, strenge und wahr, wie einst das göttliche Weltgericht es sein wird.

Es ist gewiß, daß wir dem Tode nicht entgehen werden, aber es ist ungewiß der Ort, wo der Tod auf uns lauert. Wir müssen daher ihn überall erwarten, müssen immer vorbereitet sein, ihm zu begegnen. Wer auf den Tod vorbereitet ist, der ist frei, er hat sterben gelernt, und wer sterben gelernt hat, der hat sich über das Leben erhoben und alle Fessel desselben vermögen nicht mehr seinen Willen zu binden, ihn seiner Freiheit zu berauben.

Es gibt zweierlei Arten die Geschichte zu schreiben, eine für die Wissenden, die andere für die Nichtwissenden. Bei der ersten setzt man voraus, daß dem Leser das Einzelne bis zum Ueberdrusse bekannt sei. Man denkt nur darauf, ihn auf eine geistreiche Weise, durch Zusammenstellungen und Andeutungen an das zu erinnern, was er weiß und ihm für das Bekannte eine große Einheit der Ansicht zu überliefern oder einzuprägen; die andere Art ist die, wo wir, selbst bei der Absicht eine große Einheit darzustellen, auch das Einzelne unnachläßlich zu überliefern verpflichtet sind*).

Ueberhaupt aber glaube ich, daß der Name eines wahren Geschichtsschreibers nur demjenigen zukömmt, der die Geschichte seiner Zeiten und seines Landes beschreibt. Denn nur der kann selbst als Zeuge auftreten, und darf hoffen, auch von der Nachwelt als ein solcher geschätzt zu werden, wenn alle Andere, die sich nur als Abhörer der eigent-

*) Göthe.

lichen Zeugen erweisen, nach wenig Jahren ihres gleichen gewiß verdrängt sind. Ich bedaure daher oft den mühsamen Fleiß dieser letztern; besonders diejenigen von ihnen, die sich, vermöge ihres Amtes, einer so undankbaren Arbeit unterziehen und Gebauers bleiben müssen, wenn sie Thuani werden könnten. Die süße Ueberzeugung von dem gegenwärtigen Nutzen, den sie stiften, muß sie allein wegen der kurzen Dauer ihres Ruhmes schadlos halten *).

Ich liebe die ganz schlichten oder die großen Geschichtschreiber: die schlichten, welche von dem Ihrigen der Geschichte nichts beimischen, und die nur dafür Sorge tragen, alle Notizen fleißig zusammenzustellen und alles treu uud aufrichtig zu ordnen ohne Auswahl und Sichtung, und die uns das Urtheil über die Dinge ganz frei lassen. Dies gilt z. B. von dem ehrlichen Froissard, der bei seiner Arbeit mit einer so offenen Naivität zu Werke gegangen ist, daß er, wenn er einen Fehler begangen, gar keinen Anstand nahm, denselben an der Stelle, wo er darauf aufmersam geworden, anzuerkennen und zu berichtigen, der uns selbst die verschiedenen, umlaufenden Gerüchte und die abweichenden Berichte mittheilt, die man ihm gemacht hatte. Dieses ist die einfache und schmucklose Geschichtschreibung, so daß jeder nach dem Maße seiner Einsicht sich dieselbe zu Nutze machen kann. Die ganz ausgezeichneten Geschichtsschreiber können, da sie das Selbstvertrauen haben, das Wissenswürdige auszuwählen, von zwei verschiedenen Berichten den nehmen, welcher am wahrscheinlichsten ist; aus der Individualilät der Fürsten schließen sie ihre Rathschläge und leihen ihnen die entsprechenden Worte; sie haben Grund unsern Glauben nach dem ihrigen zu bilden; aber dies ist die Sache weniger Menschen.

Zwischen beiden stehen andre — und sie bilden die Mehrzahl — in der Mitte und diese verderben Alles. Sie wollen uns Alles vorkauen, nehmen sich das Recht heraus, abzuurtheilen, und die Geschichte nach ihrer Phantasie zu modeln. Sie unterfangen sich die wissenswürdigen Dinge auszusondern, enthalten uns oft ein gewisses Wort, eine gewisse Handlung vor, welche uns sehr belehren würde, und lassen Dinge, welche sie nicht verstehen, als unglaublich weg, ja zuweilen solche, welche sie nicht gut in der Sprache, in welcher sie schreiben, ausdrücken können. Mögen sie ihre Beredtsamkeit entfalten,

---

*) Lessing.

mögen sie an ihrem Theile urtheilen, aber mögen sie uns auch gestatten, unabhängig von ihnen uns ein Urtheil zu bilden, nur mögen sie nichts verstümmeln oder in ein falsches Licht stellen, so daß wir die Thatsache unverkürzt nach allen Seiten in ihrer natürlichen Beschaffenheit vorfinden. Sehr oft und besonders in unserm Jahrhundert wählt man für diese Aufgabe Leute, blos weil sie gut zu sprechen verstehen: grade als wollten wir von ihnen Grammatik lernen! Sie haben recht, da sie blos hiermit beauftragt sind, und da sie nur ihr Gerede zu Markte bringen, sich auch nur hiermit vornehmlich zu beschäftigen. Auf diese Weise flechten sie mit Hülfe schöner Worte ein schönes Gewebe aus Gerüchten zusammen, welche sie hinter dem Kaminfeuer, oder Stubenofen, in der Stadt gesammelt haben.

Die einzig guten Geschichten sind diejenigen, welche von denen aufgezeichnet worden, die selbst an der Spitze der Begebenheiten standen, oder die doch bei der Leitung derselben betheiligt waren, oder wenigstens die in der Lage gewesen sind, ähnliche Begebenheiten zu leiten. Dies gilt fast von allen römischen oder griechischen Historikern. — Was kann man von einem Arzte erwarten, der über den Krieg, und von einem Schüler, der über die Pläne der Fürsten schreibt *).

In der That, unsere Väter haben dafür gesorgt, unsern Kopf mit sehr vielem Wissen auszurüsten: vom richtigen Urtheil und vom Gewissen ist wenig zu sagen. Wenn jemand von einem Vorübergehenden zum Volke ruft: Welch gelehrter Mann! und wenn ein andrer ruft: was ein braver Mann! so müßte das Volk nicht nach dem ersten, sondern nach dem zweiten umblicken. Es müßte aber auch ein dritter dasein, welcher riefe: o ihr Dummköpfe! — Wir fragen gerne: versteht er Griechisch, versteht er Latein? Macht er Verse oder treibt er Poesie? Aber ob er besser und gescheuter geworden, das ist die Hauptfrage, und darnach fragt man nicht. Man müßte fragen: wer ist am besten gelehrt, nicht wer ist am meisten gelehrt. Wir bemühen uns, nur das Gedächtniß anzufüllen, lassen aber Geist und Herz leer. Grade wie die Vögel, welche um Körner aufzusuchen ausfliegen, sie in ihrem Schnabel,

*) Montaigne.

ohne sie weiter zu berühren, ihren Jungen zurückbringen; eben so gehen unsere Gelehrten und picken in den Büchern ihre Gelehrsamkeit auf, berühren sie nur mit ihren Lippen, um sie blos zu enthülsen und sie dem Winde auszusetzen*).

Zur Zeit Christi errichtete man den Propheten Denkmäler. „Wären sie in unsern Tagen gekommen, wir hätten sie nicht getödtet", so rühmte sich jene Zeit, welche die ewige Wahrheit ans Kreuz geschlagen. Die Welt bleibt sich gleich, sie errichtet Denkmäler denen, die von ihren Vorfahren ignorirt, ungerechter Weise verfolgt, getödtet worden, aber sie macht selbst Märtyrer, damit auch die Nachkommen verübtes Unrecht wieder gut zu machen Stoff haben.

Besser ist gar keine oder eine ungewisse Meinung vor Gott zu haben, sagt Baco von Verulam, als eine schmäliche, Gottes unwürdige; jenes ist nämlich Sache des Unglaubens, dieses der Gottlosigkeit und Schande. Darum ist auch die Gefahr des Aberglaubens größer. Der Atheismus vernichtet keineswegs durchaus das Sinnenzeugniß, nicht Philosophie, nicht natürliche Neigungen, Gesetze, Streben nach gutem Ruf, welche alle, auch wenn Religion fehlt, zu einer gewissen Tugend führen können. Allein der Aberglaube unterdrückt dieses Alles und übt unumschränkte Herrschaft über den menschlichen Geist. Daher erregt selten der Atheismus Unruhen im Staat, denn er macht die Menschen vorsichtig, für ihre Sicherheit besorgt. Ja wir sehen daß Zeiten, die zum Atheismus hinneigten — z. B. diejenige des Kaisers Augustus — ganz ruhig waren. Aberglaube hingegen ward der Untergang vieler Reiche und Staaten; denn er bringt ein neues Erstes, Bewegendes, welches durch seine Gewalt Alles fortreißt. Meister im Aberglauben ist das Volk, und bei Allem Aberglauben folgen die Weisen den Thoren, die Gründe dem Herkömmlichen mit umgekehrter Ordnung. Ursachen des Aberglaubens sind: sinnlich gefallende Gebräuche und Ceremonien, äußere Uebertreibungen, pharisäische Heiligkeit, unge-

---

*) Montaigne.

bührliche Verehrung der Tradition, welche der Kirche zur Last gereicht, Kunstgriffe der Geistlichen zur Befriedigung ihres Ehrgeizes und Gewinnes, zu große Begünstigung frommer Absichten, welche Neuerungen und Willkürdiensten die Thüre öffnet, unstatthafte und abgeschmackte Anwendung menschlicher Dinge auf göttliche, woraus nothwendig eine Mischung unzusammenhängender Phantasiebilder hervorgeht; endlich unwissende Zeiten voll Elend und Unruhe. Der Aberglaube ohne Schleier ist ein häßlich Ding; denn gleichwie eine Aehnlichkeit mit dem Menschen, des Affen Häßlichkeit vermehrt, so die Aehnlichkeit mit der Religion diejenige des Aberglaubens, und gleichwie gesunde Speisen zu Würmern verfaulen, so verderben gute und gesunde Formen zu kleinlichen und überflüssigen Gebräuchen. Ja manchmal ist selbst die Flucht vor dem Aberglauben nicht ohne Aberglauben, indem die Menschen einen desto bessern und sichern Weg einzuschlagen wähnen, je weiter sie sich von dem bis dahin angenommenen Aberglauben entfernen *)." So weit Baco.

Die Religion beklagt den Unglauben und den Aberglauben; beide sind Krankheiten des menschlichen Geistes, beide bringen Unheil über den einzelnen Menschen wie über die ganze Gesellschaft. Der Religion kann nichts nachtheiliger sein, als wenn sie mit Aberglauben, mit Fanatismus verwechselt wird, wenn Verbrechen ihr zugeschrieben werden, welche sie verabscheut, und welche nie begangen würden, wenn man auf ihre Stimme hörte. Ob aber die Nachtheile des Fanatismus oder die des Atheismus größer seien, diese Frage möchte Baco zu voreilig entschieden haben. Der Atheismus greift selten so allgemein um sich, wie der Fanatismus; der Atheismus scheut sich in der Regel kühn aufzutreten, er ist sich seiner Abstammung zu sehr bewußt, und deswegen kann er selten in einem Staate auf die Dauer herrschend werden. Denn der Atheismus stürzt die Staaten. So lange waren die Staaten der alten Völker frei und groß an Tugenden, als die dunkeln Sagen bestanden, auf denen sie den Glauben an die Fortdauer nach dem Tode bauten, aber sobald der Glaube an die Unsterblichkeit durch die falsche Aufklärung unterging, verschwanden die großen Tugenden und mit ihnen die Freiheit. Wenn Menschen sich für Maschinen halten und auf keine längere Dauer ihrer Seele rechnen, als auf die ihres

*) Sermones fideles.

Hundes, wenn die Vorsteher der Völker, und welche den Ton angeben, von keinem andern Genusse wissen wollen, als von dem, der auf dieses sinnliche Dasein sich bezieht und darauf eingeschränkt ist, so ist nichts natürlicher, als daß der große alte Geist, wodurch sich Einzelne für das Vaterland aufopfern, immer mehr verschwindet, daß die alten Rechte vernachlässigt und verrathen werden, daß die Freiheit wanket und fällt, und daß alle, unter despotischen Verfassungen, berauscht von Wollüsten, geblendet von Pracht, und von philosophischen Worten getäuscht, nach und nach einschlafen, daß dann aber Krankheiten sich bilden, die in blutigen Explosionen, wie in Frankreich, zum Vorschein kommen.

„Die Beschuldigung der Gottlosigkeit, sagt Fichte, ruhig ertragen, ist selbst eine der ärgsten Gottlosigkeiten. Wer mir sagt, du glaubst keinen Gott, sagt mir: du bist zu dem, was die Menschheit eigentlich auszeichnet und ihren wahren Unterscheidungscharakter bildet, unfähig; du bist nicht mehr als ein Thier." Das Gefühl von einem, der Glaube an ein höchstes Wesen, ist dem Menschen eigen, es kann unterdrückt werden, ob es aber je ausgerottet werden könne, ist eine Frage, welche gewichtige Stimmen bezweifelt haben. Hierin liegt also eine Schwäche des Atheisten, wenigstens des Atheismus, die ihn von Verbrechen zurückhält, welche der Fanatismus unter trügerischem Schein keck verübt. — Der römische Senat war fast aus lauter Atheisten zusammengesetzt, dieser Senat war eine Versammlung wollüstiger und ehrgeiziger Menschen, welche die Republik zu Grunde gehen ließen. Unter den Kaisern herrschte der Epikuräismus. Die Atheisten im Senate waren Unruhstifter zu den Zeiten des Sulla und Cäsar, sie waren unter Augustus und Tiberius Sklaven.

Baco hat das achtzehnte Jahrhundert nicht gesehen, aber das achtzehnte Jahrhundert hat den Atheismus auf dem Gipfel der Macht gesehen, und alle Gräuel, welche der Fanatismus in zwanzig Jahrhunderten, die vorangegangen, verübt haben mag, haben sich in dem achtzehnten Jahrhunderte zusammengedrängt. Ein König wird von seinen Unterthanen auf's Schaffott gebracht, ruhige Menschen werden ohne Vertheidigung hingemordet, ein unglaublicher, atheistischer Fanatismus herrscht, er setzt eine revolutionaire Regierung, revolutionaire Tribunale ein, Menschen, Wüthriche, Ungeheuer treten alles Göttliche und Menschliche unter die Füße; Gerichte verordnen die Ersäufungen von Nantes, die Mitrailladen in Lyon, die Guillotine wäscht sich alle Tage in frischem, unschuldigen

Blute, und was sie nicht verschlingen kann, wird septembrisirt, an die Laterne aufgezogen. Die Philosophie ist eben sowohl des Fanatismus fähig, als die Religion.

Bako von Verulam hat das achtzehnte Jahrhundert, er hat die Herrschaft des Atheismus nicht erlebt.

Der Reichthum der Familien, wo er durch Gesetze nicht unwandelbar gemacht worden, hat seine Ebbe und Fluth, steigt und fällt, wie das Wasser des Meeres. Durch angestrengten Fleiß und Umsicht, durch Bescheidenheit, Zuvorkommenheit, durch löbliche Sparsamkeit und mannigfache Entbehrungen hat der Vater es zu einem bedeutenden Vermögen, zu großen Reichthümern gebracht. Die Mittel, welche den Vater zum reichen, vornehmen Manne gemacht, hat der Sohn nicht gelernt, oder er verschmäht sie, er sonnt sich in dem Glanze und schwelgt vom Erwerbe seines Vaters; und sehr oft steht der Enkel arm und hülflos wieder da, wo der Großvater einst gestanden hat.

Korporationen, Klöster, Staaten sind größere und große Familien; ihre Geschichte ist die Geschichte dieser Familie.

Nur da, wo die Klöster nicht viel mehr besaßen, sagt der Prälat Muth zu St. Peter in Erfurt, als sie grade brauchten, blieb Arbeitstrieb für Religion und Wissenschaften; — Reichthum, Ueberfluß machte herrsch- und habsüchtig, gemächlich und ausschweifend.

Man kann ein überaus gelehrter Mann und zu gleicher Zeit ein sehr unbedeutender, wenig nützlicher Professor sein; ja ich habe, so lange ich beobachten kann, beobachtet, daß das wahre Talent zu lehren ein äußerst seltenes Talent sei. Hundert Lehrer erklären z. B. den Horaz ganz vortrefflich; aber es bildet, humanisirt sich nichts in den Schülern; es geht nichts in sie hinein, das wenigstens das Buch schätzbar machte. Sie werfen das Buch weg, und vergessen es, als rudes tirunculi, sobald das Schuljahr vorüber ist. Ein anderer Lehrer sagt, indem er ebenfalls den Horaz erklärt, weniger

gelehrte Sachen, aber er weiß etwas, und weiß es mit einem Tone zu sagen, wobei in den Gemüthern seiner Schüler ein Geist unnennbarer, inniger Rührung sich einfindet; sie werden still, sittsam, ordentlich, folgsam, fleißig und empfänglich für jede nachfolgende Lehre; sie sind auf immer gewonnen, wenn sie nur nicht grade wieder in gegentheilige Hände fallen, und auch da verlassen sie die erst erhaltenen guten Eindrücke nie ganz. Diese Gabe, dieser eigene Sinn, sich mitzutheilen, kann weder durch Befehle noch durch Anweisungen hervorgebracht, sondern nur wahrgenommen und benutzt werden *).

Es gibt überall eine Menge Leute, deren ganzes Thun darin besteht, brave Leute, die etwas wirklich Nützliches thun, zu verkleinern, sie lächerlich oder verdächtig zu machen und auf alle Weise zu beunruhigen. Indem man über Andere urtheilt, gibt man sich das Ansehen, als verstände man die Sache, und als wüßte man, sie weit besser einzuleiten, wenn man nur wollte, oder es der Mühe werth fände. Die Erscheinungen der moralischen Welt verhalten sich hierin, und das in jedem Zeitalter und bei jedem Volke, wie jene der physischen. Wenn im Frühjahr bei dem lebenathmenden Winde die erstarrte Erde sich auflöst, steigen Dämpfe und Nebel empor, und unzählige zarte Blüthen und Gewächse gehen durch Reife und kalte Schneegestöber zu Grunde. Gewinnt dann doch die erwärmende Sonne die Oberhand, so entstehen Myriaden Insekten, welche die Sonne wieder einhüllen wird, wenn sie nicht an eben dem Tage, an dem sie entstehen, sich erschöpft fühlten und fielen. Männer von Kopf und Unternehmung müssen sich verhalten, wie die Helden der Fabel, welche auf ihrem Wege nach dem bezauberten Schlosse, worin die Wahrheit gefesselt liegt, allemal mit Schlangen, Drachen und andern Gespenstern zu kämpfen hatten. Wer mit der Einbildung und Erwartung auftritt, daß man ihm sogleich allgemein mit Beifall begegnen und ihm seine Arbeiten überall mit Auszeichnungen und Belohnungen versüßen werde, der bleibe lieber zu Haus, damit er nicht, wenn er sich in seinen Hoffnungen getäuscht sehen und das Gegentheil erfahren sollte, die Zahl jener schrecklichen Verworfenen vermehre, welche der guten

*) Westenrieder im Leben Heinrich Braun's.

Sache beim ersten, unfreundlichen Gesicht untreu werden, oder welche aus Zaghaftigkeit den Verfolgern der guten Sache wohl gar die Fahne voraustragen *).

Werde was du kannst.

Es ist bekannt, welche Stelle die Begriffe von Licht und Finsterniß in den Systemen der Philosophie einnimmt und wie man in dem Systeme der Manichäer nicht etwa das Licht als eine Bezeichnung des Guten und die Finsterniß als eine Bezeichnung des Bösen ansah, sondern gradezu Licht für das Prinzip des Guten und Finsterniß für das Prinzip des Bösen hielt. Der Einfluß des Lichtes auf den menschlichen Geist werden wir bei einiger Beobachtung alle Tage gewahr; der Geist ist am Morgen, bei aufgehendem Lichte, frisch, belebt, heiter, klar, und je mehr sich die Sonne zum Untergange nähert, desto mehr nimmt auch die Regsamkeit des Geistes, seine Heiterkeit, Klarheit ab, er wird finster, düster. Es ist dieses besonders an den Kranken, auf welche äußere Eindrücke wahrnehmbarer einwirken und an einzelnen, absonderlichen Naturen, wahrzunehmen, wie an Lord Byron, der mit der untergehenden Sonne immer düstererer gestimmt wurde. Die Pflanze, welche in Zimmern eingeschlossen ist, strebt überall nach dem Lichte hin, und selbst gewisse Feldblumen schließen ihre Kelche, sobald die Sonne sich hinter Wolken zurückgezogen hat, während sie dieselben von Neuem entfalten, sobald die Sonne ihre Lichtstrahlen über sie wieder aussendet. Die Blume, welche dem Sonnenlichte entzogen ist, bleibt ohne ihre natürliche Farbe, sie wird farblos, oder gelb, blaß.

Es ist hieraus begreiflich, wie auch selbst die deutsche Sprache, die unter einem Himmel ausgebildet ist, welcher jenes überaus herrlichen Lichtglanzes des Orients sich nicht zu erfreuen hat, die Eigenschaften des Lichtes zur Bezeichnung der Eigenschaften des Geistes angewendet hat. Wir sprechen von einem klaren und unklaren Kopfe, von klarem Verstande, von klaren und dunkeln Vorstellungen, von einem hellen

*) Westenrieder a. a. O.

Geiste, von einem lichten Urtheile, von heiterer, düsterer Gemüthstimmung, von finstern Gedanken und dunkeln Gefühlen.

In Beziehung auf das Herz werden die Bezeichnungen hingegen nicht wie bei dem Kopfe, von dem Lichte, sondern von der Wärme hergenommen. Man spricht nicht von einem klaren oder finstern Herzen, aber wohl von einem kalten und warmen Herzen.

Wie das Feuer Licht und Wärme verbreitet, so ist das Ich im Menschen das Prinzip, von welchem das Licht im Kopfe, und Wärme im Herzen ausgeht.

Man muß seinen Nächsten so lange für gut halten, bis man zur Annahme des Gegentheils genöthiget wird; man muß ihn daher so lange entschuldigen, so lange dies möglich ist, d. h. so lange die Wahrheit es erlaubt. Erlaubt die Wahrheit dieses nicht, so würde eine Entschuldigung, ein Verrath an der Wahrheit sein, und diesen darf man schlechthin nicht begehen. Es gibt Leute, welche ihren Nächsten ohne alle zwingenden Gründe, ja oft ohne alle Gründe schlechthin für schlecht halten, während andere jede schlechte Handlung zu entschuldigen wissen. Diese letztere Entschuldigung macht sich gewöhnlich in einer ganz allgemeinen, sehr oft bedachtlos hingesprochenen, Redensart geltend. „Aber er ist doch ein guter Mann, er hat doch ein so gutes Herz und dergl.“ Durch solche unbestimmte Redensarten, die auf keiner klaren Einsicht und moralischen Gesinnung beruhen, verliert eine schlechte Handlung nicht im mindesten den Charakter des Schlechten, aber man trägt durch sie dazu bei, dem Schlechten seinen Charakter zu nehmen und es zu befördern, indem man es entschuldigt, und die Schuld des Fehlenden verringert und sie beschönigt.

„Gut gemeint und schlecht gerathen“:
Schlecht entschuldigt's schlechte Thaten,
Und aus Einer Sünde machst du zwei,
Wenn du sagst daß Bös nicht böse sei.

Wenn wir eine Sache zu besitzen wünschen, so finden wir uns freudig erregt, wir glauben oft ihr Besitz werde uns glücklich machen, und sobald wir in den Besitz gekommen

sind, nimmt unsere Freude ab und verschwindet am Ende ganz. Das kommt zum Theil daher, daß wir, so lange wir die Sache noch nicht besitzen, uns ihre guten Eigenschaften, ihre Vorzüge vergegenwärtigen und nichts als das Gute, das Angenehme an derselben erblicken. Sind wir aber in den Besitz gelangt, so sehen wir auch die Mängel, die Nachtheile, die Beschwerden, die sich daran knüpfen, und vergessen dann umgekehrt die guten Eigenschaften. Wer nach einer hohen Stelle strebt, sieht sich in dem Glanze, mit welchem ihn diese Stelle umgeben wird, zum Voraus mit Wohlbehagen, er sieht die Vortheile, welche sie ihm bringen wird, ist er in den Besitz derselben gelangt, so kommen ihm nur die Beschwerden seines Amtes zum Bewußtsein.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit Gegenständen, deren Eintreffen wir fürchten. Die Phantasie hält uns nur den Schmerz vor, den sie uns bereiten werden, wir denken nicht an das, was uns bleiben wird um den Schmerz zu ertragen, wir erwägen nicht, daß ein Unglück immer auch wieder nützlich sein kann. Daher finden wir uns oft auch so leicht wieder zurecht, begreifen oft selbst unsere frühere Furcht nicht, wenn der Gegenstand der Befürchtung wirklich eingetroffen ist. Alles das aber kommt von der Macht der Phantasie her, welche uns Freude und Schrecken verzaubert, da wo die Vernunft ganz ruhig in ihrem seligen Gleichgewichte bleibt.

Wenn der Vogel der Minerva sich bei Tage blicken läßt, so schwirren all die kleinen Vögel, Finken, Zeisige, Meisen u. s. w. um ihn herum und verfolgen ihn mit lautem Geschrei. Ganz so verhält es sich mit dem Genie; sobald sich das Genie erblicken läßt, schwirren ganze Schwärme kleiner Geister instinktmäßig um dasselbe herum, verfolgen dasselbe und kündigen eben dadurch an, ein Genie sei aufgetreten, gleichwie die aufsteigenden Dünste die Macht der aufgehenden und triumphirenden Sonne verkündigen.

Was die Pflicht eines Andern sei, was er thun, was er lassen müsse, das wissen viele sehr genau anzugeben, während sie standhaft übersehen, was die eigene Pflicht von ihnen fordert. Sie gleichen einer Sonnenuhr an dem Giebel eines Hauses; diese zeigt denen, die draußen sind, den Vorü-

vergehenden, jedesmal genau an, wie hoch es an der Zeit sei, aber niemals denen, die im Hause selbst sind.

Es gibt schädliche Pflanzen, welche unter dem Weitzen aufschießen, und es ist immer zu wünschen, daß diese Pflanzen aus dem Weitzen entfernt werden. Wenn dieses aber nicht anders geschehen kann, als daß der Weitzen selbst mit ausgerupft oder zertreten wird: so ist es am beßten, sie um der guten Frucht willen stehen zu lassen. Es würde aber gewiß strafbar sein, unter dem Vorwande, das Unkraut auszurotten, zugleich die gute Saat zu vernichten, und unter dem Vorwande, Vorurtheile auszurotten, die Prinzipien der Tugend, des Rechtes und der Humanität zu untergraben und zu zertreten.

Für sehr viele Menschen ist nichts so unangenehm, als vergessen zu werden. Halten Sie mich im Andenken; vergessen Sie meiner nicht, ist der ewige Refrain in ihren Briefen. Selbst die ärmste Volksklasse hat ein lebhaftes Interesse daran, daß ihre Namen erhalten bleiben, wie uns so manches Kolumbarium bei den Alten, so mancher Dorfkirchhof jetzt noch bezeugt. Einige legen einen so großen Werth darauf, daß ihr Name genannt werde, daß sie sich selbst dann geschmeichelt fühlen, wenn dieses auch in einer weniger rühmlichen Weise geschieht. Wie viele Schriftsteller bemühen sich nicht ihren Namen der Vergessenheit zu entreißen, in welche er jeden Augenblick hinabzusinken droht, indem sie immer von Neuem unreife Geistesprodukte, litterarische Eintagsfliegen mit ihrem Namen versehen in die Welt schicken? Wie viele unter ihnen wagen sich an ausgezeichnete Werke, um sie in herostratischem Geiste und Absicht in den Staub zu ziehen und auf den Trümmern derselben ihre elenden Namen anzuklecksen?

Es gehört nicht viel Witz dazu, um das Bestreben, seinen Namen der Vergessenheit zu entreißen, lächerlich zu machen; es kann aber Rechtschaffenheit und Tugend, es kann Kunst und Wissenschaft fördern, und deswegen lasse man dasselbe unangetastet, aber man sei um so unnachsichtiger gegen dasselbe, wenn es sich erbärmlicher und schlechter Mittel bedient.

Wie das körperliche Auge mit zunehmendem Alter besser in die Ferne sehen lernt, so verhält es sich auch mit dem Geistesauge. Sehr häufig gewinnt diese geistige Kraft beim hohen Alter die eigenthümliche Neigung, die entfernten Gegenstände in dunkler und düsterer Beleuchtung zu sehen, und dann kann man die Alten mit Kometen vergleichen, welche unter den alten Völkern als Vorboten trauriger Begebenheiten angesehen wurden.

Man sagt Braut und Bräutigam, aber man sagt nicht Frau und Mann, sondern Mann und Frau.

Die Ehen würden glücklicher sein, sagt Swift, wenn die jungen Damen weniger Netze und mehr Körbe machten.

Wenn du etwas unternimmst, sagt Bias, so mußt du vorher dich selbst betrachten. Findest du, daß du schön seiest, so mußt du auch solche Handlungen setzen, welche deiner würdig sind, findest du aber, daß du häßlich bist, so mußt du suchen durch tugendhafte Handlungen zu ersetzen, was dir von Natur abgeht.

Der Geizige gleicht dem Esel, dem die kostbaren Schätze, die er mühsam auf seinem Rücken trägt, nichts nutzen, und der trotz dem, hungern oder Kraut und Disteln fressen muß.

Der Moralist und der Religionslehrer, welche Andern moralische Lehren geben und selbst nicht darnach handeln, gleichen dem Bauer, der einen fremden Acker bestellt und auf seinem eigenen das Unkraut wuchern läßt; sie gleichen dem hölzernen Wegweiser, der Andern zeigt, welche Wege sie zu gehen haben aber selbst zurückbleibt; sie gleichen dem Saumthiere, welches für Andere den Weizen trägt und sich selbst von Heu und Disteln nährt.

Jemehr Holz man in's Feuer wirft, desto mehr brennt es, je mehr Gold der Geizige erwirbt, desto geitziger wird er. Wie das Holz das Feuer nährt und vom Feuer verzehrt wird, so wird die Habgier des Geizigen vom Gelde genährt, während er selbst davon verzehrt wird.

Leere Schläuche, sagt Sokrates, werden vom Winde aufgeblasen, die Thoren von ihrer Einbildung.

Hervorragende Männer, welche während ihrer Lebzeit von dem Neide verfolgt worden, finden sehr oft nach ihrem Tode freie und wahre Anerkennung. Die Ursache ist, weil sie, nachdem sie gestorben sind, Niemand mehr im Wege stehen.

Οὕτως πειρῶ ζῆν, ὥς καὶ ὀλίγον καὶ πολὺν χρόνον βιωσόμενος; d. h. lebe so als wenn du ewig leben und jeden Tag sterben müßtest. Dieser Spruch des Bias findet sich auch im Indischen, nur bestimmter und mit mehr sittlicher Beziehung ausgeprägt, und lautet nach der Uebersetzung Friedrich von Schlegels:

Als erkrankt' oder stürb' er nie, sei auf Kenntniß bedacht, wer klug.
Als hielt ihn schon an den Locken der Tod, wandl' er den Pfad des Rechts.

Das Leben gleicht einem Würfelspiel; es fallen nicht immer dieselben Augen, sondern bald diese, bald jene, bald viele, bald wenige, immer etwas Neues. Wie die Würfel fallen, so muß man sie nehmen.

Menschen, die im Glücke, in Glanz und Pracht leben, unterscheiden sich von Andern nur durch das Aeußere; im Innern sind sie ihnen ganz gleich.

Die Gefährtin der Undankbarkeit ist Unverschämtheit, Unverschämtheit ist zu allem fähig.

Hoffnungen sind meistens Träume im wachenden Zustande.

Wodurch unterscheidet sich der Zornige, der Betrunkene von dem Wahnsinnigen? Dadurch, daß der Wahnsinn des letztern dauernd ist, während er bei den erstern nach kurzer Zeit vorübergeht.

Es geht den Menschen wie dem Weine. Wenn der Wein jung ist, gährt und schäumt er und sprengt Holz und Eisen, wenn er ausgegohren hat und alt wird, dann wird er um so eher sauer, je weniger in einem Gefäße davon übrig ist.

Jedermann wünscht alt zu werden und doch klagt man, wenn der Wunsch erfüllt worden.

Bei Häusern, bei Schiffen und Bauten aller Art bemüht man sich die Grundlagen, die Fundamente fest und sicher zu legen. An allem, was auf dem Fundamente beruht, läßt sich in der Folge ändern und ausbessern, aber nicht an den Fundamenten. Sind denn die Kinder weniger werth als ein Schiff, als ein Haus, ein Stall, indem man sich gar nicht oder doch nicht mit genugsamem Ernste darum bekümmert, ob sie gute Grundsätze für das Leben erhalten oder gar keine, oder keine festen oder schlechte?

Das weiß ich, sagt Herodot, wenn alle Menschen ihre Leiden zusammenbrächten, um sie mit einander zu vertauschen: so würde jeder, wenn er die Leiden der anderen kennen gelernt, die seinigen gerne wieder aufnehmen und forttragen.

Mehre Erzählungen aus dem Leben des Simon Magus, welche aus dem christlichen Alterthume herstammen, werden jetzt als Dichtungen angesehen. Hierzu gehört auch die Nachricht, er habe in Rom sich in die Luft erhoben, sei aber auf das Gebet Petri herunter gefallen und habe die Beine gebrochen. Das auffallendste bei dieser Erzählung ist, daß Simon Magus habe fliegen wollen; man hält dieses für abgeschmackt und deswegen die ganze Erzählung für erdichtet. Es gibt Stellen in klassischen Schriftstellern, welche über diese Sache Aufklärung geben. Die eine steht in Suetonius in dem Leben des Nero. Suetonius erzählt von dem Orte, wovon aus Nero den Spielen (spectacula) zugesehen und berichtet: in der Regel habe Nero sich nicht sogleich dem Volke gezeigt, sondern er habe von einem Kabinete (cubiculum) aus, durch kleine Oeffnungen den Spielen zugesehen. Und hier heißt es unter Anderm: Icarus primo statim conatu iuxta cubiculum eius decidit ipsumque cruore respersit.

Man muß diese Stelle nicht so verstehen, als habe der hier Genannte aus freien Stücken fliegen wollen, sondern es war derselbe ein zum Tode Verurtheilter, und man zwang ihn zu fliegen, was aber die hier bezeichnete, schreckliche Folge hatte. Die römische Grausamkeit begnügte sich nämlich nicht damit, daß Gefangene und zum Tode Verurtheilte den wilden Thieren vorgeworfen wurden, sondern um eine unmenschliche Lust zu befriedigen, wurden sie zuvor zu allerlei grausamen und thörichten Versuchen gebraucht. Ein entsetzliches Beispiel der Art kommt bei Martial de Spectaculis (VII.) vor, und darauf folgt bei ihm unmittelbar folgendes Epigramm:

Daedale, Lucano quum sic lacereris ab urso,
Quam cuperes pennas nunc habuisse tuas.

Dieser zum Tode Verurtheilte mußte ebenfalls erst fliegen, fiel dann aber herab um von einem Lucanischen Bären zerrissen zu werden.

Aus beiden Stellen sieht man, daß die Römer ihre Gedanken auf die Kunst des Dädalus gerichtet hatten. Es gab aber außer diesen beklagenswerthen Opfern auch Gaukler, welche die Kunst zu fliegen übten.

In der dritten Satyre klagt Juvenal über das Ansehen, die Vortheile, welche Gaunern und gemeinen Künstlern aller Art in Rom zu Theil wurden, während die Pfleger der eigentlichen Kunst hier ohne alles Ansehen, ohne Ermunterung und

Belohnung seien. Im V. 77. spricht er von einem Schoenobates (Seiltänzer) und im V. 79 von einem Flieger.

Ad summam, non Maurus erat, neque Sarmata, nec Thrax
Qui sumsit pennas, mediis sed natus Athenis.

Juvenal sagt, um die Entartung des Geschmacks stark auszudrücken, nicht etwa ein Maure, nicht ein Thrazier, nicht ein Sarmate, sondern ein Grieche und gar ein Athenienser habe es versucht zu fliegen!

Beide Stellen, die des Juvenal und die des Suetonius haben den Auslegern Schwierigkeit gemacht. Sie wissen nämlich nichts mit den Fliegern anzufangen, denn sie wissen nicht, daß es Gaukler gab, welche es weiter als unsere Philadelphia's und Bosco's gebracht hatten, welche auch sogar fliegen konnten. Daß dem so sei, beweiset unzweideutig folgende Stelle aus dem Musonius:

Οἱ μὲν ἄρα θαυματοποιοὶ καὶ τὴν ζωὴν παραβάλλονται τὴν ἑαυτῶν, οἱ μέν ἐις μαχαίρας κυβιστῶνται, οἵ δε' — — — οἱ δ' ὥσπερ ὄρνεα πετόμενοι διὰ τοῦ ἄερος, ὧν τό σφάλμα θανατός ἐστι, καὶ ταῦτα πάντα δρῶσι μικροῦ χάριν μισθοῦ. Das heißt: „die Goëten, die Gaukler setzen ihr Leben in Gefahr, einige durch den Schwertertanz, andere indem sie über ein hoch ausgespanntes Seil gehen, andre indem sie wie Vögel durch die Luft fliegen: wobei ein Fehltritt ihnen den Tod bringt; und Alles dieses thun sie um gringen Lohnes willen.“ Musonius lebte zur Zeit Nero's.

Man sieht aus dieser Stelle, daß es Gaukler gab, welche wie die Vögel in der Luft flogen, aber immer mit Gefahr den Hals zu brechen. Simon Magus war ein Gauner, und warum sollte er nicht so gut und so schlecht wie andere Gauner haben fliegen können?

Die Goëten fanden damals in den höhern Ständen besonders viel Eingang. Ihnen stand aber das Christenthum vielfach im Wege. Als man des Alexander Abonoteichos, eines Erzschuften, Betrügereien zu durchschauen anfing, schrie er, der Pontus sei voll von Atheisten und Christen, diese müsse man mit Steinen fortjagen, wenn sein Gott gnädig sein solle *).

---

*) S. Lucians Alexander Abonoteïchos.

Eltern, welche ihre Kinder zu sehr lieben, bringen es dadurch zu Wege, daß dieselben von andern gar nicht geliebt werden.

Bei konfessionellen Streitigkeiten sollten die Partheien erst billig fragen: in welchen Punkten sind wir einig? Dadurch würden die Streitpunkte sehr vereinfacht und der Zweck des Streites: Uebereinstimmung, weit eher erreicht werden.

Philipp König von Macedonien pflegte zu sagen: nichts sei so klein, so hoch und so unzugänglich, wo ein mit Gold beladener Esel nicht hingelangen könne.

Es ist nichts Seltenes, daß aus einem begeisterten Schwärmer ein entschlossener Freigeist, und daß aus einem entschlossenen Skeptiker ein begeisterter Schwärmer wird. Der Schwärmer setzt die Phantasie an die Stelle der Vernunft, undeutliche und verworrene Begriffe an die Stelle deutlicher und klarer, die Lebhaftigkeit seiner Empfindungen an die Stelle der Deutlichkeit der Vorstellungen, den Schein an die Stelle der Wahrheit, und von diesen dunkeln, verworrenen Vorstellungen, von diesen Täuschungen läßt er sich fortreißen und bestimmt darnach seine Urtheile und Handlungen. Der Schwärmer täuscht sich selbst, oder er täuscht sich nicht selbst, sondern blos Andere. Thut er das Letztere, so ist er eigentlich kein Schwärmer, sondern ein Schurke. Der Glaube des ersteren, des eigentlichen Schwärmers, wird nicht an seine Phantasievorstellungen, selten durch die Zeit oder durch die Umstände erschüttert, er sieht das Dunkele und Verworrene seiner Vorstellungen, das Hohle und Nichtige derselben ein, fängt an sie fortzuwerfen und geht dann so weit, daß er zugleich das Wahre, Gegründete, Haltbare mit über Bord wirft, bis er ohne allen Glauben als ein entschiedener, entschlossener Freigeist dastehet. Es ist nicht gut in schlechter Gesellschaft zu reisen, und es ist ebenfalls nicht gut unhaltbare Vorstellungen, wenn sie auch noch so fromm klingen, mit wahren Vorstellungen zu paaren, weil die erstern die letztern gar zu leicht mit fortreißen. Knaben und

Jünglinge, die sich durch übergroße Frömmigkeit auszeichnen, werden sehr oft bei höherm Alter Alles wegwerfen.

Der Skeptiker nimmt nichts für wahr und wirklich an, er steigt von Stufe zu Stufe, von Sprosse zu Sprosse auf der Leiter der Wesen hinauf, und während er mit dem einen Fuße die höhere Sprosse besteigt, tritt er die andern unter ihm entzwei, und so steigt er hinauf bis er auf der höchsten der Sprosse angekommen ist, und wenn er auch diese zerbrochen, so stürzt er in die Tiefe hinab. Es ist ja unmöglich, daß der Mensch im Leeren und Nichtigen ruhen könne, sein ganzes Wesen strebt gleich dem materiellen Körper nach den Gesetzen der Natur, immer fällt und sinkt er bis er auf einem festen Punkte zur Ruhe gelangt. Und vermöchte sich der Skeptiker auch in jenem leeren Raume zu halten, der horror vacui, oder der Schwindel einer wohllüstigen Angst wird ihn ergreifen und er wird sich hinabstürzen in die weite, offene, große Welt, und er wird in tiefe, dunkele Abgründe hinabsinken, wo nicht das reine, klare Licht der Vernunft und des Glaubens, sondern die qualmenden Grubenlichtern der Phantasie leuchten, er wird sich mit dunkeln und schimmernden Gestalten umgeben und seine Leere auszufüllen glauben, indem er Wahngestalten seiner kranken Phantasie, statt der Wahrheiten und Wirklichkeiten des lebendigen Glaubens umarmt.

Der Sprachgebrauch wird als ein Tyrann bezeichnet. Wir wollen einen Tyrannen nicht vertheidigen, aber das gebietet die Wahrheit zu gestehen, daß der Sprachgebrauch nicht immer tyrannisch herrscht, sondern daß er seine Bestimmungen gar oft auf sehr feine psychologische Wahrnehmungen gründet. Er ist überdies nicht selten gerecht, indem er ein Wort sowohl dem männlichen als weiblichen Geschlechte zugleich zuschreibt. Das Wort Muth kann hier als Beispiel dienen, welches in den Zusammensetzungen bald männlichen bald weiblichen Geschlechtes und bald beides zugleich ist.

Männlichen Geschlechtes	weiblichen Geschlechtes.
der Hochmuth	die Wehmuth
der Uebermuth	die Langmuth
der Unmuth	die Schwermuth
der Mißmuth	die Einmuth
	die Freimuth

der Zweifelmuth	die Gutmuth
der Zornmuth	die Starkmuth
der Edelmuth	die Sanftmuth
der Leichtmuth	die Anmuth
der Heldenmuth	die Armuth
der Löwenmuth	die Demuth

der Großmuth und	die Großmuth
der Gleichmuth und	die Gleichmuth
der Wankelmuth und	die Wankelmuth
der Kleinmuth und	die Kleinmuth
der Gleichmuth und	die Gleichmuth.

Zwei Dinge, sagt der h. Augustinus, sind dir nothwendig: ein gutes Gewissen und ein guter Ruf: das gute Gewissen deiner selbst, der gute Ruf um des Nächsten willen. Wer sich auf sein gutes Gewissen verläßt und sich um seinen guten Namen nicht kümmert, der ist grausam.

Alle Kraft des Menschen wird erworben durch Kampf mit sich selbst und durch Ueberwindung seiner selbst. Die Geisteskraft insbesondere wird erworben durch Kampf mit den uns angebornen und in unsrer sinnlichen Natur begründeten Vorurtheilen und durch Ueberwindung des blinden Hanges der Ideenassociation. Wer nur treibt, wozu er eben Lust hat, nie mit eigener Selbstthätigkeit, d. i. seinem Hange zuwider, produciret, sondern nur durch den Strom seiner Einfälle sich fortreißen läßt, der ist und bleibt, so glücklich auch zuweilen diese Einfälle, und so fließend ihr Strom sein mag, ein seichter Kopf, unwürdig des Namens eines Gelehrten. Nur derjenige, der mit Willkühr und Vorsatz seine Aufgabe, von welcher Art sie auch sei, übernimmt, mit Abhaltung aller fremden Gedanken systematisch seinen Weg verfolgt, der nicht ruht bis er Grund gefunden, oder wenigstens weiß, wie weit der Grund geht, und wo keiner weiter zu suchen ist, der nicht glaubt etwas gethan zu haben, so lange noch etwas zu thun übrig ist, — nur derjenige ist ein gründlicher Gelehrter —

welcher die Welt unterrichtet und erleuchtet, während der erstere sie verwirret und in Brand setzt.

Wer in der That und Wahrheit Religion hat, in dessen Brust lebt nur Ein Wunsch: die Seligkeit aller vernünftigen Wesen in dem Wesen der Wesen. Außer diesem Einen Wunsche hat nichts auf der Erde für ihn Reiz; er ist der Möglichkeit nach etwas Andrem zu begehren abgestorben. Um diesen Zweck zu erreichen, folgt er unverbrüchlich der Stimme seines Gewissens, ohne Furcht und ohne Klügeln. Dadurch bleibt er mit der Welt in Verbindung, nicht als einem Gegenstand seines Genusses, sondern seines pflichtmäßigen Wirkens. Wer außer diesem Einen Wunsche noch andere Wünsche hat, der ist noch nicht wahrhaft religiös.

Der Teufel ist der größte Falschmünzer. Eine ungeheure Anzahl von Lügen breitet er durch seine Unterhändler in der Welt aus, und diese Lügen sind sehr oft so geschickt der Wahrheit nachgemacht, daß ein sehr geübtes Auge dazu gehört, die falsche Münze von der wahren und ächten zu unterscheiden.

Die Wahrheit ist fest wie der Diamant und läßt sich kein Gepräge aufdringen, die Lüge hingegen gleicht dem weichen Wachse, welches jede Form annimmt, die man ihm geben will.

Für den Weltgeistlichen, welcher isolirt dasteht, der von dem gebildeten Leben und dem gelehrten Verkehre entfernt ist, ist es schwer sich auf derjenigen Höhe der Geistes- und Herzensbildung und des geselligen Anstandes zu halten, welche sein Amt von ihm fordert. Wie die Pflanze des Regens und des Sonnenscheins bedarf, um zu grünen und zu blühen und wohlthuende Düfte auszubreiten, so bedarf der Mensch auch der äußern Anregung, Ermunterung und Spornung, um seine Bestimmung zu erreichen. Wo diese fehlen, da sinkt er leicht

in's Alltägliche und in Sphären hinab, wo das Grab der Geistesbildung, der feinen Gesittung und des Anstandes ist. Für einen solchen Geistlichen gibt es zwei Stützen, welche ihn aufrecht und auf der Höhe seines Standes erhalten können: hervorragende Frömmigkeit, Freude am Gebete und der Betrachtung, oder ernste, wissenschaftliche Studien. Am besten ist's, wenn er sich beider Stützen bedient, entbehrt er aber beider,* dann ist es fast ein Wunder zu nennen, wenn er nicht sinkt.

Schön ist des Geistes Licht,
Schön ist des Herzens Pflicht;
Doch Schöneres ist nicht zu seh'n,
Als wenn Beide treu im Bunde geh'n.

Jemand eine Philosophie lehren wollen ist ein unphilosophisches und abgeschmacktes Unterfangen. Dennoch wollen die meisten Philosophen der neuern Zeit ihre Philosophie und zwar jungen Leuten lehren, von denen die meisten es nie zur Philosophie bringen. Lehrte man die Jugend statt Philosophie, philosophiren, so würde es weit besser um die philosophische Bildung der Zeit stehen. Aber Viele verstehen Philosophie zu lehren, wenige zu philosophiren.

Was ich über die falsche Spekulation in diesen Blättern gelegentlich gesagt habe, darf keineswegs auf Günther bezogen werden. Es wäre sehr kurzsichtig, wenn ein Sapeur gegen einen Bombardier seiner Armee kämpfen wollte, lediglich weil derselbe kein Sapeur sei. Es wäre auch absurd, wenn jemand das Spiel des Paganini, der insbesondere auf Einer Saite der Geige seine Virtuosität zur Anerkennung brachte, tadeln wollte. Wenn aber ein Dorfschulmeister uns auf Einer Saite seiner Fidel vorspielen wollte und verlangte, man solle seine gellenden Töne bewundern, so änderte das die Sache. Es gibt aber viele solcher Dorfschulmeister und es gab nur Einen Paganini.

Dem Zweifelnden gegenüber hat man immer eine ungleiche nnd nachtheilige Stellung. Der Zweifelnde fordert Beweis, während er selbst sich des Beweisens ganz überhebt.

Dies drückt das folgende Epigramm von Lessing gut aus:

„Er widersprach „„Was kann an ihm gemeiner sein?““
Und widerlegte nicht „„Auch das ist ihm gemein““.

Wer daher zweifelt, um sich seine Zweifel selbst zu lösen und gegen sich selbst zu beweisen, der muß es mit der Sache der Wahrheit ernst nehmen, indem er sich die Aufgabe keineswegs erleichtert, wozu die menschliche Trägheit und Beschränktheit so sehr aufgelegt ist, sondern, um weder sich selbst noch Andere zu täuschen, sich schwerer anstrengender Arbeit unterzieht.

Es ist bekannt, daß die Protestanten behaupten, die katholische Kirche habe den Semipelagianismus in sich aufgenommen. Die semipelagianische Ansicht von der Erbsünde ist nach den gedachten protestantischen Theologen auf dem Konzilium zu Trient förmlich zur katholischen Kirchenlehre erhoben worden *).

Der Gegensatz, welcher bis dahin zwischen der eigentlichen katholischen Lehre und der Lehre der Reformatoren in der gedachten Beziehung bestanden hat, hat in der neuesten Zeit in Deutschland seine Ausgleichung begonnen. Die neueste und in einzelnen katholischen Schulen bereits herrschende Ansicht von der Erbsünde ist dem lutherischen Lehrbegriffe in dieser Beziehung bereits beigetreten, wie es in Münster, in München, in Freiburg u. s. w. bereits öffentlich von Katholiken geschehen ist, welche sich zugleich ihrer Orthodoxie rühmen.

Eine andere Aussöhnung hat bereits zwischen den gedachten Katholiken und der protestantischen Theologie rücksichtlich der Frage über die Weltschöpfung Statt gefunden.

Bis zur Reformation haben die Kirchenväter und katholischen Theologen mit allgemeiner Uebereinstimmung gelehrt: Gott habe die Welt aus purer Güte um der glückseligkeitsfähigen Geschöpfe willen erschaffen. Die Reformatoren lehrten hingegen, Gott habe die Welt zu seiner

*) Hutterus redivivus S. 202.

... ...schaffen. In dem genannten Hutterus redivivus, einem weitverbreiteten Lehrbuche der lutherischen Theologie, heißt es über den Zweck der Welschöpfung: „Finis creationis est communicatio summi boni, von den altkirchlichen (lutherischen) Dogmatikern als finis summus Dei Gloria und als finis intermedius, hominis utilitas bezeichnet.“ Es werden daselbst unter Andern folgende Belege angeführt. „Es lehrt der lutherische Theologe Quenstedt: Finis ultimus est Dei Gloria — — — omnia enim Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum. Hase fügte hinzu: hierin liege der richtige Gedanke, daß nicht das Wohlsein der Kreatur, sondern das in der Schöpfung realisirte Abbild Gottes das Höchste sei“.

Dieselbe Ansicht wird auch nachdrücklich von Spinoza vorgetragen und die altkatholische Lehre wird lebhaft von ihm bestritten.

Derselben Ansicht hnldigen die neuesten Lehrer der Theologie, die sich der katholischen Orthodoxie rühmen, und zwar so sehr, daß sie die entgegengesetzte altkatholische Lehre ohne Weiteres verwerfen. Das Eigenthümliche hierbei ist, daß neuere, protestantische Theologen, die alte Lehre verlassen und die altkatholische zu der ihrigen machen.

Kleine Diebe hängt man, große läßt man laufen, und mancher hält den Strick in der Hand, den er um den Hals haben sollte.

Die Gerechtigkeit mit verbundenen Augen abzubilden, findet man unpassend, weil die Gerechtigkeit nicht blind sein dürfe, sondern genau zusehen müsse. Wenn man aber die Gerechtigkeit aus den Gerichtssälen und Rathhäusern vor die Thüre stellt, und Alles hinter ihrem Rücken verhandelt, sollte das wohl weniger tadelnswerth sein!

Der h. Makarius wurde einst, als er in seine Zelle zurückkehrte, von einem bösen Geiste versucht. Der Versucher, da er nichts ausrichten konnte, sprach zu dem h. Einsiedler:

„Alles was du thust, thue ich auch, du fastest, ich esse gar nicht; du wachest, ich schlafe niemals; aber eins ist, worin du mich übertriffst. Und was ist dieses denn, fragte der heil. Einsiedler? Die Demuth, antwortete der böse Geist. Die Demuth grade ist es, weswegen ich nichts über dich vermag.“

Die Demuth ist die Wurzel aller Tugenden, ohne Demuth ist die Tugend eine Larve. Die guten Werke sind ohne sie äußerer Prunk, die auch die Geister der Finsterniß üben können.

Als der h. Makarius einstens gefragt wurde, wie man beten müsse? gab er zur Antwort: Man braucht nicht viele Worte zu machen, sondern man hebt die Hände auf und spricht: Herr erbarme dich meiner nach deinem Wohlgefallen: wird man aber versucht: so spreche man Herr hilf mir! Denn er weiß ja was uns nützlich ist und erweiset uns Barmherzigkeit*).

Der Nutzen, den die Geschichte gewährt, ist bei weitem nicht so groß, als die Lehrer und Lobredner der Geschichte versichern. Die Menschen wissen und begreifen nur, was sie selbst erfahren haben. Dann erst, wenn die Lehren der Geschichte an ihnen wahr geworden sind, fangen sie an dieselbe zu verstehen und zu begreifen. Man kann daher von der Geschichte sagen, sie enthalte wenig Lehren, aber viele Prophezeihungen; Prophezeihungen erkennt man dann erst recht, wenn sie eingetroffen sind.

Es gibt prosaische Naturen und Nützlichkeitsapostel, die allen Aufwand tadeln, der nicht unmittelbar einem materiellen Bedürfnisse gewidmet ist. Sie sprechen immer mit Judas, der den Beutel hatte: Wozu diese Verschwendung? Konnte man dieses Salböl nicht verkaufen und das Geld den Armen geben?**). Sie finden selbst die Rose nicht schön, sie halten sie

---

*) Im Original ὡς θέλεις καὶ ὡς οἶδας ἐλέησον.
„Erbarme dich wie du willst und weißt.

**) Ev. Joh. 12, 5.

für einen unnützen Dornstrauch, weil man aus ihren Blättern keinen Salat machen kann.

Was nützt es sich äußerlich mit gottseligen Werken zu schmücken, wenn wir in unserm Innern unrein sind? Was es nützt, wenn wir außerhalb der Stadt Krieg führen und innerhalb derselben geschlagen werden.

„Der zeitweilige Zweifel, besonders wenn man erst kurz vorher eine bessere Lebensrichtung angenommen hat, fördert nicht wenig eine Seele, welche sich mit geistlichen Dingen beschäftiget“ *). „Wer niemals zweifelt, kommt niemals zur wahren Erkenntniß der Dinge“ **). Der Zweifel ist für die Seele, was der Schmerz für den Körper. Der Schmerz verkündet die Krankheit des Leibes, er bezeichnet ihren Sitz und ruft um Abhülfe. Ohne Schmerz würde die Krankheit uns aufreiben, das kranke Glied würde absterben, ohne daß eine Hülfe dagegen versucht worden wäre. Wenn der Leib den Schmerz nicht mehr empfindet, dann ist die Seele geschieden, oder die Auflösung ist nahe und die Hoffnung der Wiederherstellung verschwunden.

Thorheit hat in der h. Schrift auch die Bedeutung von Gottlosigkeit, Sünde. Und in der That, die Sünde ist die größte Thorheit, wenn man sie auch von dem niedrigsten Standpunkte aus betrachtet. Ist es denn nicht Thorheit, wenn jemand einige Goldstücke hingibt, um einen Pfennig dafür zu erhalten?

Ist es nicht Thorheit, wenn der Trunkenbold und der Unkeusche für eine kurze Freude langen Schmerz, Verdruß, Siechheit, Krankheit eintauschen?

Sind der Stolze, der Hochmüthige, der Aufgeblasene, nicht Thoren? Sie wollen auf den Grund ihrer wirklichen oder eingebildeten Vorzüge Achtung, Lob, Bewunderung er-

*) Spruch des h. Ignatius von Loyola.
**) Scintillae Ignatianae.

zwingen und machen sich lächerlich und verhaßt. Achtung, Lob, Bewunderung lassen sich nicht erzwingen.

Ist der Eitele nicht ein Thor, der Ansprüche auf Lob und Bewunderung auf Kleinigkeiten gründet, und sich dadurch nur lächerlich macht? Eitel sein, sagt Swift, ist eher ein Zeichen der Demuth als des Stolzes. Der Eitele gefällt sich darin, zu erzählen, welche Ehre man ihm erwiesen, welche vornehme Gesellschaft er bei sich gesehen habe u. dgl., er bekennt aber dadurch offenbar, daß diese Ehrenbezeugungen unverdiente seien, und daß seine Freunde es nicht geglaubt haben würden, sie seien ihm zu Theil geworden, hätte er es ihnen nicht erzählt!

Und der Geizige, ist er nicht ein Thor! Er, der statt über sein Geld zu herrschen, demselben als Sklave dient? Wenn der Durstige sich bis an den Hals in den Fluß des reinsten Wassers stellt, aber nicht trinkt, ist er nicht ein Thor? Und ist der Geizige nicht in gleicher Lage?

Und der Neidische, ist er nicht ein Thor, ein überaus großer Thor? Die übrigen Sünden haben doch irgend etwas, was an ihnen reizt, aber der Neidische quält sich um nichts und wieder nichts. Er wacht, quält, er ärgert, er peinigt sich schlechterdings ohne allen Nutzen. Wenn jemand, weil einem andern Rosen zu Theil geworden, hinginge, seine Hände und sein Gesicht an den übriggebliebenen Dornen zerkratzte und zerfleischte, wäre der nicht ein Thor, ein Rasender? Werden die Rosen dadurch aufhören Rosen zu sein, oder werden sie deswegen eher verblühen. Und ist der Neidische nicht der Thörigste der Thoren, indem er solche zerfleischende Dornen in sein Inneres pflanzt?

Die alten Deutschen verhandelten, wie Tacitus berichtet, über die wichtigsten Angelegenheiten, über die Wahl der Anführer, über Krieg und Frieden bei den Gastmalen. Tanquam nullo magis tempore aut ad simplices cogitationes pateat animus aut ad magnas incalescat. Aber Beschlüsse wurden erst am andern Tage bei ruhiger Gemüthsstimmung gefaßt. Ergo detecta et nuda omnium mens postera die retractatur*). Eine Stelle, welcher dieselbe psychologische

*) Tacitus Germania 23.

Wahrnehmung zu Grunde liegt, findet sich bei dem h. Augustinus: „Wenn du in die Hitze gerathen bist, schreibt er, so bezähme dich; schiebe die Strafe auf; und wenn du in ruhiger Gemüthsstimmung bist, so strafe wie du es für gut findest.“

Erwägungen für einen Unzufriedenen, der Religion hat.

Du bist traurig und in deinem Gemüthe unruhig. Warum bist du das? Was sagt dir die Religion darüber? Mit der Religion, die dir Gott gegeben, streitet Trauer und Unruhe; sie kennt nur Eine Trauer, nur Eine Unruhe, die Trauer und Unruhe über die Sünde. Die Religion ist dir zur Ruhe und Freude der Seele gegeben. Alles also, außer der Sünde, was dich zur Trauer stimmt, muß dir verdächtig sein. Versenkest du dich dennoch in Traurigkeit und Schwermuth, so sündigest du an dir selbst, du sündigst an der Tugend und der Religion. Denn andere werden schließen, die Tugend und deine Religion hätten die Macht nicht, dir Friede und Freude zu geben. Du versündigest dich an dem Herrn deines Lebens. Unzufriedenheit ist eine Art Undank, ist eine Art Anklage seiner Weisheit und Güte. Denn Gott der Allmächtige will jedes wahre Uebel von uns abwenden, wenn unsre wahre Glückseligkeit nicht dadurch leidet. Und wie Vieles, was wir in unsrer Kurzsichtigkeit für Leiden halten, schließt die wohlthätigsten Folgen in sich, und wie Vieles, was wir für Glück hielten, wurde eine reiche Quelle des Unheils für uns? Frage deine eigene Erfahrung. Will aber Gott alles Gute, alles wahrhaft zum Heile Dienende uns zufügen: wie darfst du daran zweifeln, daß er wisse, was uns gut ist, es besser wisse als wir kurzsichtige Menschen es selbst wissen.

Frage dich aufrichtig ob die Uebel, über welche du klagest, wirklich vorhanden sind, oder ob du sie dir selbst geschaffen hast. Sind dieselben, wenn sie vorhanden, wirklich so groß als du glaubst? und schaffest du dir denn nicht selbst Leiden? Denke dir einem Anderen sei das Uebel zugestoßen, über welches du untröstlich bist. Wie würdest du nun darüber urtheilen? Würdest du das Uebel noch so groß, den Schmerz gerecht, oder würdest du nichts als eine Einbildung,

als einen selbstgeschaffenen Schmerz finden? Während du deine Leiden so gerne vergrößerst, bist du geneigt das Gute, welches du wirklich hast, sehr gering anzuschlagen oder ganz zu übersehen! Woher kömmt dies? Weil du glaubst, die Welt sei noch ein Paradies, wenigstens für dich, in welchem ununterbrochen Freude herrschen müsse, weil du das wirklich Gute, welches dir die Fürsehung geschenkt hat, nicht zu gebrauchen, nicht zu schätzen, nicht zu genießen weißt.

Sei aber nicht undankbar gegen Gott. Denke an so viele Güter, so viele Vorzüge, welche du vor Andern besitzest. An die Gesundheit, deren du dich erfreust, den Schlaf, der dich erquicket, an die reinen Freuden, welche dir durch alle Sinne zufließen, denke an die Güter deiner Seele, den Verstand und die Bildung, die du vor Tausenden voraus hast, an die Glückseligkeit eines ruhigen Gewissens, die mehr ist als das Leben selbst. Denke immerdar an den Geber aller dieser Vorzüge und Güter, denke an die unendliche Gnade des Erlösers, der dir eine Ewigkeit reinster und immer zunehmender Freude erworben hat.

Du findest in der Welt bei den Menschen nicht was du suchest. Aber suchest du nicht etwas, was du nicht suchen sollst? Suchest du Friede und Freude in dem Gepränge des Stolzes, in den Vergnügungen der Welt? Du wußtest ja, daß in diesen kein Friede und keine Freude zu finden war. Suchtest du aufopfernde Liebe, reine Tugend, bei den Menschen? Hast du nicht mehr bei Andern gesucht als man bei dir selbst finden würde? Betrübst du dich, daß die Unschuld unterdrückt, daß das Recht gebeugt und daß Niemand diese Frevel räche?

Nur Geduld! Gott ist nicht den Menschen gleich, er braucht mit der Strafe nicht zu eilen, vor ihm sind tausend Jahre wie ein Tag; dem Arme seiner Gerechtigkeit wird der Frevler nicht entrinnen! er ist über ihn in die Ewigkeit hin ausgestreckt.

Deine Glückseligkeit in diesem Leben hängt nicht von äußerlichen Dingen, von dem Besitze irdischer Güter ab; die Quelle derselben ist in dir, sie besteht nicht darin, daß alle deine erlaubten Wünsche erfüllt werden, sondern daß du dich bemühst so weise, so glücklich zu werden, als du nach der Offenbarung es werden solltest — daß du der ewigen und ungetrübten Seligkeit in jenem Leben würdig erfunden werdest.

Der h. Christoph.

Ueber die kolossale Abbildung des h. Christoph und dessen Ursprung habe ich in einem frühern Hefte einige Bemerkungen niedergelegt. In der ältern Zeit schon hat man das Bild dieses Heiligen symbolisch gedeutet, und man ist sogar der Meinung gewesen, der h. Christophorus sei keine wirkliche, sondern nur eine allegorische Person, in welchem der Christ sich selbst erblicken solle. S. die Werke von Hans Sachs *). Die berühmte Kreuzabnahme von Rubens in der Domkirche zu Antwerpen kann aber hier nicht in Betracht kommen. Die Legende des heil. Christoph ist übrigens dieser Deutung wohl fähig, wie dieser Versuch zeigen wird.

Die Menschen sind von dem großen Jenseits durch die Zeit, wie durch einen großen Strom getrennt, dessen Ufer sich den sterblichen Blicken entzieht. Diesseits des Stromes lagern die Menschen, und blicken hinüber, aber sie erblicken nicht das Ufer, an dem sie anlanden, sie haben keine Brücken, welche sie hinübertrügen. Sie machen allerlei Versuche, hinüberzugelangen, sich Brücken in die Ewigkeit zu bauen, der Eine durch das Wissen, der Andere durch den Glauben, diese mit großem Ernst, und Anstrengung, jene ohne wahren Ernst. Andre, weil sie das jenseitige Ufer nicht erblicken, brechen mit dem Glauben und bemühen sich der Ueberzeugung Platz zu machen, die Zeit sei ein uferloses Meer, oder es gebe kein jenseitiges Ufer, kein jenseitiges Leben, alles Sein, Freude und Leiden, seien auf das diesseitige Ufer eingeschränkt. In dieser Unzuverlässigkeit, Halbheit, entschiedenem Unglauben, Entsittlichung erscheint Christus, er ist die Wahrheit, das Leben und der Weg aus der Zeit in die Ewigkeit.

Christophorus heißt einer der Christum trägt, jeder Christ aber soll Christum im Herzen tragen. Wer aber Christum trägt, in dem Christus ganz herrscht, der muß groß und stark sein, um den Kampf mit der Welt zu bestehen, die ihn zu unterjochen strebt, um die Leiden und Prüfungen zu ertragen, die wie wilde Wogen ihn, auf einstürmen. So lange der Mensch noch in der Nähe des diesseitigen Ufers, so lange er in den Jahren seiner Jugend ist, sind die Wellen klein, und ohne Gefahr, er sonnt sich und spielt mit ihnen in Un=

*) Hans Sachsens Werke. Nürnberg 1590. 1. Bd. S. 390.

schuld und Reinheit seines Herzens; je weiter er aber in den Strom hinein gelangt, desto höher steigen die Wellen der Anfechtung, die Wogen der Versuchungen, die Stürme der Leidenschaften. Er verliert das Ufer seiner Jugend immer mehr aus den Augen, ohne das Jenseits klar und deutlich zu erblicken, die Lebenskämpfe werden heißer, die Zeit wird schwüler, Christus, den er trägt, wird ihm schwer, und immer schwerer drücket die Last, die er in Gestalt eines kleinen Kindes auf seine Schulter genommen hat, und es wird ihm als sollte er umkommen in den Fluthen, und in denselben auf immer versenkt werden; er wird im Glauben schwach, kleinmüthig und will fast verzweifeln.

Der Christ hat aber auf diesem Wege die Hoffnung zum Geleite, dies ist der starke, kräftige Stab, der Baumstamm in seiner Hand, auf den er sich stützt, mit dem er sich gegen die Fluthen des Lebens anstemmt. Je näher er dem jenseitigen Ufer kömmt, desto weniger toben die Fluthen, und so gelangt er durch die Stürme des Lebensmeeres hindurch in den Hafen des ewigen Lebens.

Der Nachen.

Eine Fabel.

Ich ärmster, sprach ein Nachen, der am Ufer festgebunden war, ich liege hier und bin meiner Freiheit beraubt, während meine Brüder auf dem Strome hin und herfahren und sich auf den Wellen schaukeln. Während der Nachen so seufzte, erhob sich ein Sturm, welcher ihn losriß. Er war überaus glücklich seine Freiheit erlangt zu haben und tanzte auf den Wellen auf und ab. Aber diese Freude war von kurzer Dauer, denn die Wellen warfen ihn an einen Felsen, er zerschellte und ging in den Fluthen unter.

Der Mensch ist sehr geneigt zu glauben, die Pflicht und das Gesetz beraubten ihn seiner Freiheit. Sind diese Bande gelöst, so wird er ein Spiel seiner Leidenschaften, welche ihn über kurz oder lang in's Verderben fortreißen.

Der Fremde und die Leute mit den Kröpfen.

Eine Fabel.

Ein Fremder kam in eine Stadt, in welcher alle Leute Kröpfe haben. Hier wird man dich bewundern, dachte der Fremde, da du der einzige bist, der durch einen Kropf nicht entstellt ist. Als er über den Markt ging, wo die Einwohner sich an einem Feiertage versammelt hatten, fingen Alle, jung und alt, an über ihn zu lachen. Lachet nicht, sprach ein gemüthlicher Alter, über diesen unglücklichen Fremden, sondern habet vielmehr Mitleiden mit ihm, daß er von der Natur nicht alle Glieder erhalten hat.

Gewohnheit macht, daß die Menschen das Häßliche schön und das Schöne häßlich finden.

St. Peter mit der Geiß.

In den Schriften des Hans Sachs kömmt unter der vorstehenden Ueberschrift ein „Schwank" vor, aus dem sich eine sehr wichtige Lehre abziehen läßt. Das Ganze ist etwas ausführlich erzählt, weswegen ich den wesentlichen Inhalt kurz geben werde.

Als der Heiland noch auf Erden wanderte, klagte St. Peter heftig darüber, daß es in der Welt so unordentlich und ungerecht hergehe. Wäre ich nur Ein Jahr Gott, wie du, sagte er zum Herrn, so sollte es ganz anders in der Welt zugehen; es würde kein Betrug, kein Krieg, überhaupt kein Unrecht mehr auf Erden sein. Der Herr sprach zu Petrus, wenn du glaubst so gut regieren zu können, so sollst du das Regiment ganz und gar haben, hier ist mein Stab, und von diesem Augenblicke an sollst du regieren. Des war Petrus überaus froh. Petrus hatte aber das Regiment kaum übernommen, als sogleich ein sehr armes Weib kam, welche ihre Geiß auf die Weide trieb; sie betete zu Gott er möchte ihre Geiß, da sie dieselbe nicht selbst hüten könne, sondern zu ihren kleinen Kindern zurückkehren müsse, in seinen Schutz nehmen, sie bewahren vor Wölfen und giftigen Thieren, vor Blitz und Ungewitter. Damit kehrte die Frau zum Dorfe zurück. St. Pe-

ter mußte das Gebet der armen Frau erhören und die Geiß in seinen Schutz nehmen. Die Geiß war aber jung und muthig, sie lief über Stock und Stein, durch Hecken und Gebüsche, und St. Peter bei großer Sonnenhitze mußte ihr gen ganzen Tag, unter großen Mühsalen, folgen. Er brachte die Geiß am Abend wohlerhalten nach Hause zurück, bat aber den Herrn, das Regiment der Welt wieder selbst zu übernehmen. Er sprach gebessert:

Ich merk, daß meine Weisheit kaum töcht,
Daß ich ein Geiß regieren möcht,
Mit großer Angst, Müh und Arbeit.
O Herr vergib mir meine Thorheit!
Ich will fort der Regierung dein
Weil ich leb nit mehr reden ein.

Wie viele Menschen gibt es, die immer schreien es würde besser werden, wenn sie an der Spitze der Dinge ständen, die sich hinaufdrängen, durch ihr Regiment alles in Verwirrung stürzen, und die nicht einmal so viel Einsicht, so viel Liebe für die Sachen haben, um auch nur eine Geiß zu hüten.

Cisterne und die Quelle.

Eine Fabel.

Eine Cisterne, aus welcher Kameele und Saumthiere zu trinken pflegten, war von großen Regengüssen so angefüllt worden, daß sie überfloß und sich aus ihr ein starker Bach bildete. Der Bach kam, nachdem er auf den Feldern mannigfachen Schaden angerichtet und das frisch aufkeimende Grün mit seinem schmutzigen Wasser besudelt hatte, an einer klaren, stillen Quelle vorbei; der Bach rauschte, schäumte, und ohne daß die Quelle ihm irgend ein Leid zugefügt hatte, blickte er hochmüthig auf dieselbe herab und sprach zu ihr höhnisch: Wie du so matt, so erschöpft bist, gutes, altes Mütterchen, und dein Sohn, das kleine Bächlein, das durstige Dichter so oft besungen haben, — ach das arme Ding! ist so schwach, so blaß und so durchsichtig, daß man ihm die Rippen im Leibe zählen kann. Lange kann das so nicht fortgehen, es wird bald aus

mit euch sein; doch tröstet euch, ich will kommen und euch begraben.

Lasse das gut sein, sprach die Quelle; die Regen- und Nebelzeit wird bald vorübergehen, die Sonne wird wiederkehren, wir wollen dann sehen, was aus dir und deiner Mutter wird und ob du noch Lust haben wirst uns zu begraben.

Menschen, welche ihre Erhebung zufälligen Umständen, nicht ihrem innern Gehalte verdanken, sind häufig stolz und anmaßend. Sie sinken aber, sobald die Fluth sinkt, welche sie emporgetragen hat.

Die Esel und die Pferde.

Eine Fabel.

Immer ist das nicht so gewesen, sprach ein Esel zu seinen Brüdern; in alten Zeiten waren wir hoch geachtet, wir trugen Könige und Propheten. Aber das glatte Pferd hat uns durch seine niedrigen Künste verdrängt und hat sich an die Stelle gesetzt, die uns gebührt. Daß das Pferd schöner sei, schneller laufe als wir, ist nicht wahr: man gebe uns eine so schöne, so bequeme Laufbahn, von welcher jedes Steinchen entfernt ist, man gebe uns so glänzende Reitdecken, so schöne Zügel wie dem Pferde, und wir wollen sehen, wer auf der Rennbahn Sieger bleibt, wir oder das Pferd. Diese Rede gefiel den übrigen Eseln sehr; sie beschlossen einmüthig in dem wohlthuenden Selbstgefühl, welches in ihnen aufgestiegen war, die erste Gelegenheit zu benutzen, um den Wettkampf mit den Pferden im Laufen zu bestehen. Als diese gekommen war, begaben sich die Esel in stattlichem Zuge zwei und zwei neben einander auf den Kampfplatz hin, und das mit so vieler Majestät, so lautem Geschrei, daß viele Zuschauer, welche die Neugierde zusammengebracht hatte, nicht abgeneigt waren, für die Esel Parthei zu ergreifen und sogar glaubten das Loos habe schon zu Gunsten der Esel entschieden. Das Wettrennen wurde eröffnet, die beßten Renner, welche die Esel hatten aufbringen können, stellten sich auf, die Barriere fiel und die siegesdürstenden Esel stürzten auf das Ziel los. Die Zurückgebliebenen aber erhoben ein solches Geschrei, daß ihre Angehörigen gewiß Sieger geworden wären, wenn der Sieg von dem Schreien

abgehangen hätte. Der Kampf war bald entschieden, die Grauchen kehrten besiegt und unter allgemeinem Gelächter, aber nicht klüger, in ihre Heimat zurück, um Säcke und Lasten zu tragen wie zuvor.

Unfähige Menschen sind geneigt zu glauben, es sei nur das Werk äußerer Umstände, wenn sie von andern überflügelt werden.

Auf den Hablador.

Wie ändert sich der Dinge Lauf,
Saturnus fraß die eig'nen Kinder;
Doch Hablador, der arme Sünder,
Frißt nun sogar sich selber auf.

Das Lebensglück.

Es weilt nicht in den Gründen,
Es weilt nicht auf den Höh'n;
Das Lebensglück zu finden
Mußt' in dein Inneres geh'n.

Ἦν νέος ἀλλὰ πένης, νῦν γηρῶν πλούσιός ἐιμι.
ὦ μόνος ἐκ πάντων οἰκτρὸς ἐν ἀμφοτέροις.
Ὃς τοτε μέν χρῆσθαι δυνάμην, ὁπότ' οὐδεέν εἶχον.
Νῦν δ' ὁπότε χρῆσθαι μὴ δύναμαι τότ' ἐχω.

Pauper eram iuvenis: nunc seris dives in annis;
Utraque, heu! tantum conditione miser!
Nullas, cum poteram res usurpare, tenebam,
Nunc cum non possum, sunt bona multa mihi.

Einst war ich jung und arm, nun bin ich alt und reich,
Jetzt wie damals ist mein traurig Loos sich gleich;
Denn da ich's brauchen konnt, hatt' ich kaum das Leben,
Jetzt, da ich's nicht brauchen kann, wird es mir gegeben.

Entschluß.

Es walten hier auf Erden
Nur Streit und niedere Begier;
Um nicht zu Schand' zu werden,
Drum komme ich, o Herr, zu dir!

An den G. P.

„Traum, sagst du, ist die Erscheinung,
„Was Wahrheit wird genannt, ist Meinung."
Kühn, nicht neu ist die Verneinung,
Auch Wahrheit nicht, sondern nur Meinung.

Spruch.

Das Große wird im Kampf geboren,
Dem fester Muth sich treu gepaart;
Das Edelste ging stets verloren,
Wenn feige dran verzweifelt ward.

Auf den Skriblerus.

Welch' ein Sinn in deinen Worten,
Wem ist das wohl klar geworden?
Doch was du willst mit deinem Buch,
Das ist der Welt nun klar genug.

Auf den frommen Sanktill.

„Flieh't, fliehet diese Welt", so predigte erst neulich
Der gottselige Mann, Sanktill, ganz auferbäulich,
Ging hin — und erhängte sich. — Das erstemal in seinem Leben,
Daß seinen frommen Worten er auch Folge hat gegeben.

Auf den frommen Kux.

„Vernunft, dir flucht der fromme Kux“!
Das mußt du ihm erlauben,
Es schimpft ja auch der Fuchs
Auf die unreifen Trauben.

Auf den Magister Fey.

Es hüllt in hochgelahrtes Schweigen
Sich vornehm ein Magister Fey,
Was Weisheit uns, sind ihm nur Possen.
Das heißt? — Um nicht zu zeigen,
Wie leer sein Kasten sei,
Drum hält er ihn verschlossen.

Einigung.

Himmel und Erde, sie werden durch Glaube und Liebe verbunden,
Steiget der Glaube hinauf, steiget die Liebe herab.

Spruch.

Ewig glänzt der Tugend Adel
In dem innern Heiligthume;
Falsche Ehr' ist keine Ehre,
Falscher Ruhm ist mehr nur Tadel.

Spruch.

An der Dinge Oberflächen
Flattert leicht der Ruhm;
Tief im Innern, hör' ich sprechen,
Hat die Ehr' ihr Heiligthum.

Wiege und Sarg.

„Glücklicher Säugling! Dir ist ein unendlicher Raum noch, die Wiege;“
Stürze sie um, und ach, gleich ist die Wiege dein Sarg.

Verschiedene Wirkung.

Der Glaube macht selig,
Die Liebe beglückt,
Auch Hoffnung macht selig,
Doch macht sie allmählig,
Auch Menschen verrückt.

Auf den Pompil.

Ich sah — denkt nur einmal an!
Ich sah — mir sträubt sich noch das Haar,
Ich sah jüngst einen frommen Mann,
Des Zunge länger als seine Arme war!

An die Pietisten.

Weiht der Liebe tausend Lieder,
Nennt euch Schwestern, nennt euch Brüder;
Bauet hier und reiß't dort nieder,
Unterwerft Euch Nord und West,
Liebe kehrt dennoch nicht wieder,
Steht der Glaube erst nicht fest!

An X.

Den Glauben sollst du offenbaren,
Ein Hort der Lieb' in Wort und That;
Die Burg der Hoffnung treu bewahren,
Bis neu verklärt die Welt sich hat.
Doch wenn in Worten ohn' Gedanken,
Du gleißend bau'st der Wahrheit Grab;
Dann muß der Glaube schwer erkranken
Und Lieb' und Hoffnung sterben ab.

Der rechte Glaube.

Das ist kein rechter, wahrer Glaube,
Der todt ist, ohne Wirkungskraft;
Der gleich der ausgepreßten Traube,
Ist ohne Geist und Lebenssaft.

Das ist kein rechter, wahrer Glaube,
Der Sklave ist der Leidenschaft,
Der dunkeln Mächten wird zum Raube,
Die aus dem Schlamm sich aufgerafft.

Der aus dem Staub' sich kann nicht winden,
Nicht wenden kann den ird'schen Sinn,
Der nie das rechte Ziel kann finden
Und immer schwärmt im Dunkeln hin.

Der liebend nie den Blick gewendet,
Dorthin, wo der Wesen Urbild wohnt;
Wo alles Kämpfen, Leiden endet,
Wo Sternenkranz die Tugend lohnt.

Das ist der wahre, rechte Glaube,
Der in der Wahrheit allumscheinend' Licht
Nicht wankt, nicht schwankt, nicht beugt, nicht bricht,
Vor dem aus seinen dunkeln Reichen,
Der Schreckensfürst muß scheu entweichen,
Der weggewandt von ird'schen Dingen
Das Ewige will frei erringen;
Der tief in Göttliches versunken,
Von heil'ger Wonne liebetrunken,
Stark in der Wahrheit Schöpferkraft,
Die Welt der Liebe neu erschafft;
Der mit der Gnade eng verbündet
Die feste Burg der Hoffnung gründet;
Die, wenn das All' in Nichts vergeht,
Fest wie der Fels im Sturme steht,
Und neu verklärt die dunkle Zeit
Im lichten Glanz der Ewigkeit.

O Glaub', von deinem Sternenwagen
Im Glanz' des unerschaffnen Lichts,
Laß' göttlich neu es wieder tagen,
In dieser Zeit des wirren, kalten Nichts.

Spruch.

Den Glücklichen ist's nicht verlieh'n,
Der Nächsten Weh' zu fassen;
Drum sieht man sie gelassen,
An fremdem Schmerz vorüberzieh'n.

Die Brücken zu Gott.

Vom h. Ephraem dem Syrer.

Werde nicht müde, mein Geist! dir geistige Brücken zu bauen,
Von dem Erschaffenen stets, über zum Schöpfer zu geh'n.

An die falschen Spekulanten.

Nach demselben.

Greife nicht Blinder! den Glanz zu erforschen, die glühende Kohle;
Nimmer erspäh'st du den Glanz, aber es sengt dich die Gluth.

Lehre.

Tapfer mit heiligem Muthe strebst du was Großes zu werden;
Werde dein eigenes Selbst, anders gelingt es dir nie.

Guter Rath.

Willst du Kunst und Natur versteh'n, dich selber erkennen,
Daß verkläret das All' neu in die Seele dir strahlt;
Stürze dich muthig hinein in die Flammen der göttlichen Liebe,
Daß sich brennend verzehrt, Alles was irdisch an dir.

Die wahre Andacht.

Das himmlische Licht,
In düstern Geberden,
In finsterm Gesicht,
Da wohnet es nicht.

Das himmlische Licht,
Des Herzens Beschwerden,
Die Nebel der Seele
Verklärend es bricht.

Das himmlische Licht,
Aus heitern Geberden,
Aus heiterm Gesicht,
Mild strahlend es spricht.

Mahnung zum Guten.

Edel sei, und bringe dem Ganzen dich selber zum Opfer;
Ein erbärmlicher Wicht, opfert das Ganze sich selbst.

Hysteron Proteron.

Wo man wußte voreinst, da fordern sie blindlings nun Glauben,
Und in des Glaubens Gebiet, brechen die Wissenden ein;
Malen Delphin' in die Felder hinein, in die Fluthen den Eber.
O des verderblichen Wahn's, den kein Antikyra heilt!

Vorsicht.

Hüte dich, vorschnell zu richten die Sitten der Menschen und Völker,
Obenauf tanzet der Schaum, unten da schlummert die Perl.

Neue Erfindung.

Mühsam erwirbt man Verdienste, am leichtesten ist das Verleumden;
Glücklich, o glückliche Zeit, die es zur Tugend gemacht.

Das gute Gewissen gleicht einem Seeschiffe. So lange es Windstille ist, liegt es in sicherer Ruhe am Ufer vor Anker. Erhebt sich aber der Wind und wird die See bewegt, so ziehet es die Segel auf, stößt in die See und durchschneidet kühn und majestätisch die Fluthen des wogenden Weltmeeres.

Das Weltall gleicht einer Uhr, von der wir nur das Zifferblatt sehen. Philosophen und Naturforscher liegen seit Jahrtausenden mit den Augen und Ohren an dem Uhrkasten, um dem Meister die innern Geheimnisse dieses Kunstwerkes abzulauschen, aber der Kasten ist verschlossen.

Die Menschen im Allgemeinen sehen die Uhr, erfreuen sich ihrer, aber sie denken selten an den Meister, der die Uhr gemacht hat.

Einige Ungläubige hatten Voltaire'n ein Diplom zugesandt, worin sie ihn förmlich zum Atheisten promoviren wollten. Er begnügte sich mit folgenden Versen zu antworten:

L'univers m'embarasse, et je ne puis songer,
Que cet horologe existe et n'ait point d'horloger.

d. h.: Das Universum setzt mich in Erstaunen und ich kann nicht denken (träumen), daß diese Uhr existire und keinen Uhrmacher habe.

Aehnlich ist das Sinngedicht Owen's auf die Atheisten:

Nulla domus domino caruit; vos hanccine tantam,
Nullius domini creditis esse domum?

Weit schöner und erhabener sagt die h. Schrift:

Coeli enarrant gloriam Dei!

Die Leidenschaft, z. B. der Zorn, wirkt anders auf den Körper und anders auf den Geist. Dem Körper, den Muskeln, gibt sie ungewöhnliche Stärke, während sie den Geist schwächet und gleichsam ohnmächtig macht, so daß er gar nicht mehr sieht noch höret und seiner ganz unbewußt wird.

Niemand ist ein guter Gesellschafter und Niemand ist ein guter Volksschriftsteller, der nicht Witz hat. Der Witz allein macht aber weder den einen noch den andern, sondern der Witz muß in beiden Fällen Kenntnisse und humane Bildung zur Grundlage haben. Beides läßt sich erwerben, der Witz aber läßt sich so wenig wie das Genie erwerben; beide müssen angeboren sein, — beide wirken spielend, ohne sich ihrer Thätigkeit bewußt zu sein. Witz ohne jene Voraussetzungen ist eine Art Rahm, die auf saurer Milch schwimmt.

Sittensprüche

des Dionysius Cato.

Ueber den Nutzen und die Anwendbarkeit der Sittensprüche habe ich mich früher in dieser Zeitschrift bereits ausgesprochen. Die ausführlichste Sammlung derselben aus dem Alterthum hat Erasmus veranstaltet, seitdem aber sind mehre kleine Sammlungen erschienen, welche den Zweck hatten, sie beim Volke und in der Schule in Umlauf zu bringen. Die Bemühungen von Sailer sind bekannt. Hieher gehören: Treffz gereimte Denksprüche in Beziehung auf Pflichten- und Sittenlehre 1816 — Weisheitsregeln aus den gebräuchlichsten Sprüchwörtern der Deutschen, abgezogen von Neus 1826; Denksprüche in Reimen der reifern Jugend zum Gebrauche von Jakobi 1828. Denksprüche für die Jugend von Haubs 1830. Kurze Sittensprüche meistens nach den bekanntesten Sprüchwörtern für die Jugend von Nikolaus Lentz, Pfarrer zu Nachtig, in der Diözese Trier 1836. Wir haben unter dem obenstehenden Namen eine Sammlung von Sittensprüchen in lateinischer Sprache, welche den Beweis liefern,

daß der Verfasser derselben eine mehr als gewöhnliche Welt- und Menschenkenntniß besessen habe. Wer dieser Dionysius Cato, den man als Verfasser derselben bezeichnet, gewesen sei, ob ein Christ oder ein Heide*), und wann er gelebt habe, weiß man nicht gewiß. Vielleicht haben diejenigen Recht, welche glauben, dieser Dionysius Cato habe überhaupt nie existirt, sondern ein unbekannter Verfasser habe den Namen Cato mit Rücksicht auf den alten römischen strengen Censor angenommen. Die Sprüche dieses angeblichen Cato sind ursprünglich in Prosa abgefaßt, sind aber später in Verse gebracht worden. Erasmus, Sturm, Joseph Scaliger und andere haben sie sowohl in lateinische als auch in griechische Verse umgeschrieben. Auch in den Schriften von Opitz sind dieselben abgedruckt und eine deutsche Uebersetzung ist denselben von diesem Dichter beigefügt worden. Außer den bei Opitz abgedruckten finde ich auch unter den Gedichten des Marbod: Proverbia Catonis philosophi, welche Beaugendre in der Ausgabe des Hildebert, nach einem alten Codex aus Tour zum erstenmal herausgegeben hat. Dem Inhalte nach stimmen sie mit den oben genannten wohl überein. Es scheint übrigens nicht, daß die vorgenannten gelehrten Männer diese Proverbia gekannt haben. Ich will die des Cato an dieser Stelle in der deutschen Uebersetzung voranschicken, und dann die andern folgen lassen. Ich habe bei dieser Uebersetzung die genannte des Opitz zu Grunde gelegt und davon beibehalten, was mir gut schien.

1. Ist Gott ein purer Geist, wie uns die Dichter lehren,
Mußt du vor Allem Ihn mit reinem Herzen ehren.

2. Sei wachsam stets und sei dem Schlafe nicht ergeben,
Denn gar zu lange Ruh' wird dem Bösen Nahrung geben.

3. Die erste Tugend ist, die Zunge zähmen können,
Der ist ein weiser Mann, der schweigt mit klugen Sinnen.

---

*) Dem Ich ist zwar in diesen Sittensprüchen hinlängliche Rücksicht gewidmet. Doch können sie deshalb noch wohl von einem Christen herrühren.

4. Nie mußt du mit dir selbst im Widerspruche sein,
Wer mit sich selbst nicht stimmt, der stimmt mit Niemand ein.

5. Du merkest was der Mensch im Leben sinnt und thut,
Du tadelst fremde Schuld — und ist doch keiner gut.

6. Gib fort, ist es dir auch lieb, was dich kann verletzen,
Denn weise ist's zur Zeit ein Gut hintanzusetzen.

7. Nachgiebig sei, und fest wie das Verhältniß dir gebeut,
Der Weise fehlet nicht, wenn er sich richtet nach der Zeit.

8. Dem Weibe glaube nicht, wenn's den Diener dir angibt,
Oft hasset ja die Frau den, den ihr Gatte liebt.

9. Ermahnst du den, der nicht ermahnt von dir will sein,
So rede, wenn anders du ihn liebst, ihm dennoch ein.

10. Du sollst mit dem, der schwätzt, zu streiten nicht beginnen,
Denn Mancher hat ja Wort' und ist doch nicht bei Sinnen.

11. Sei Andern also gut, daß du auch Freund seist dir,
Sei guten Leuten gut, sieh' aber selbst dich für.

12. Die Klatscher fliehe, laß' fremde Schuld dir nicht aufladen,
Denn Schweigen straft man nie, das Reden bringt zu Schaden.

13. Bau auf Versprechen nicht, als könnten sie nicht fehlen,
Es gibt sehr wenig Treu und viel leichtfert'ge Seelen.

14. Wirst du gelobt, so setz' dich selber zu Gericht,
Und als dir selber — mehr glaube ja den Andern nicht.

15. Hat einer dir gedient, erkenn' es gerne an,
Verkünde du nicht laut, wenn Andern du was Gut's gethan.

16. Du richtest streng, o Greis, über Andrer Wort' und Thaten,
Denkst aber nicht daran, daß deine Jugend selbst mißrathen.

17. Sagt einer heimlich was, bezieh' es nicht auf dich,
Wer sich nicht wohl bewußt; zieht Alles gern auf sich.

18. Im Glücke schaue zu, damit es sich nicht wende,
Ein guter Anfang hat gar oft ein schlechtes Ende.

19. Kurz ist das Leben, voll von Furcht und Todesnoth,
Drum setze deine Hoffnung nie auf eines Andern Tod.

20. Gibt dir ein armer Freund, so viel er geben kann,
So lob' ihn sehr und nimm die Gabe freundlich an.

21. Natur, o Mensch! hat Alle uns geschaffen nackt und blos,
Drum lerne kühn ertragen der Armuth hartes Loos.

22. Das Ende fürchte nicht, das Allen ist gegeben,
Wer zittert vor dem Tod, vergißt die Zeit zu leben.

23. Wenn dir kein Freund, was dir gebührt, gethan,
So strafe dich nur selbst, und klage Gott nicht an.

24. Daß dir nichts fehlen mag, so spare für und für,
Und daß du's bewahren magst, denk' es fehle dir.

25. Zu halten dein Versprechen, mußt männlich dich befleißen,
Sonst wird man dich statt gut, Windbeutel heißen.

26. Wer süße Worte spricht und ist nicht Freund von Herzen,
Dem thue wie er dir; so treibt man Scherz mit Scherzen.

27. Auf die, so süße Worte sprechen, mußt du nimmer hören,
Der Vogler pfeifet süß, die armen Vögel zu bethören.

28. Sind Kinder, aber keine Schätze dir bescheeret,
So lehre sie 'ne Kunst, die ehrlich sie ernähret.

29. Was werthlos, halte lieb, das Werthe schlecht allein,
So wirst du weder dir noch Andern geizig sein.

30. Was du zu tadeln pflegst, das thue selber nicht,
Denn Schande ist's, wenn That dem Worte widerspricht.

(Mit einem Herrn steht es gut,
Der, was er befohlen, selber thut.) Göthe.

31. Was recht und ehrbar ist, das magst du frei begehren,
Der Thor begehrt, was man mit Recht ihm darf verwehren.

32. Dem Freunde ziehe nie den Unbekannten vor,
Wer Unbekanntes wählt, erscheint gar oft als Thor.

33. Das Leben fließt durch Noth, Gefahr und Furcht dahin,
Drum halte jeden Tag, der folget, für Gewinn.

34. Zuweilen gebe nach, kannst du gleich überwinden,
So kannst du gute Freunde besser dir verbinden.

35. Wenn du nach Großem strebst, so wage kleine Sachen,
Dadurch kann sich ein Freund dem Andern werther machen.

36. Mit dem du Freundschaft hast, errege keinen Streit,
Der Zorn gebieret Haß, die Liebe stammt aus Einigkeit.

37. Wenn dich der Diener Schuld reizt im Zorn zu lohnen,
So mäßige dich, damit du kannst der Deinen schonen.

38. Besiege deinen Feind mit Nachsicht statt mit Streiten,
Die höchste Tugend ist, Geduld zu allen Zeiten.

Aehnlich Göthe: Glaube nur, du hast viel gethan,
Wenn dir Geduld gewöhnest an.

39. Erhalte, was du dir mit Arbeit schwer erworben,
Wer Arbeit schimpflich glaubt, der ist bald verdorben.

40. Bedenke stets, daß du dein nächster Nachbar seist,
Wenn du im Glücke Andern Gunst und Gnad' verleih'st

(Fortsetzung folgt.)

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und **D. Braun,**
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Sechster Jahrgang. Viertes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1845.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite

I. Die Speculation des h. Anselmus. Zweiter Artikel. (Fortsetzung der im zweiten Hefte dieses Jahrganges angefangenen Abhandlung.) . . . 1

II. Geschichte des Streites über die chinesischen Gebräuche . . . 33

III. Zur Geschichte und Topographie des alten Tyrus. Ein Beitrag zur biblischen Archäologie. Von Professor Dr. Movers in Breslau. Erster Artikel. Die Mythen und geschichtlichen Nachrichten über das hohe Alter von Tyrus . . . 70

B. Recensionen.

IV. Die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theologische Wissenschaft, in ihrem gegenseitigen Verhältniß historisch dargestellt. Mit drei Beilagen: 1) die Schutzpatrone für die verschiedenen Stände und Lebensverhältnisse; 2) Synoptische Zusammenstellung der Kalenderheiligen; 3) Alphabetisches Verzeichniß der Heiligen. Von Dr. Heinrich Alt. Berlin 1845. Plahn'sche Buchhandlung. 304 S. 8. Preis: 1 Thlr. 15 Sgr. . . . 117

V. Homilien auf die Sonntage des katholischen Kirchenjahres, gehalten in der Domkirche zu Breslau. Von Dr. H. Förster, Domherrn, Domprediger, Fürstbischöflichem Vikariat-, Amts- und Consistorialrathe. In zwei Bänden. Erster Band Breslau 1845. Verlag von T. Hirt. 329 S. 8. 130

VI. Ueber die unterschobenen katholischen Glaubensbekenntnisse. Eine theologisch-juristische Abhandlung, hervorgerufen durch Abdruck der angeblich vom Kurfürsten Friedrich August von Sachsen abgelegten Glaubensbekenntnisse. Magdeburg bei Mazuchi. 1845. 15 Sgr. 8. . . . 133

VII. Das Leben Jesus Christus, in Harmonie der vier Evangelien, kritisch-historisch und praktisch erklärt, zur Belehrung und Betrachtung dargestellt. Von Dr. G. Riegler, Professor der Theologie am königl. Lyceum zu Bamberg. Bamberg bei Schmidt. 1845. 5 starke Bände. 8. . . . 134

Seite

VIII. Geschichte Jesus und der Apostel mit Sittenlehren. In zwei Theilen. Ein Lese-, Lehr-, Betrachtungs- und Erbauungsbuch für katholische Christen. Von einem katholischen Geistlichen. Bamberg. Verlag und Druck von J. G. W Schmidt. 1844. 136

IX. Universal-Lexikon der Erziehungs- und Unterrichts-Lehre für ältere und jüngere christliche Volksschullehrer. Von M. C. Münch, vormal. Seminar-Rektor, k. Schulenaufseher und Pfarrer zu Uelingen. 2 Bände. Augsburg 1844. In J. A. Schlossers Buch- und Kunsthandlung. 137

X. Homilien über die fünf ersten Kapitel der Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, in synoptischer und harmonischer Form vorgetragen, von einem katholischen Geistlichen. Bamberg, Verlag und Druck von J. G. W. Schmidt 1844. 140

XI. Die morgenländische orthodoxe Kirche Rußlands, und das europäische Abendland. Von Johann Fr. H. Schlosser. Heidelberg, in Commission bei Mohr. 1845. 152 S. 8. Preis: 17½ Sgr. . . . 140

XII. Das Leben der Ehe in der vernünftigen Menschheit und ihr Verhältniß zum Staat und zur Kirche. Von Dr. Nees von Esenbeck. Breslau. Verlag von Eduard Trewendt. 1845. 48 S. 8. Preis: 6 Gr. . . . 141

XIII. Introduction philosophique à l'étude du christianisme, instruction pastorale sur la composition, l'examen et la publication des livres en faveur desquels des auteurs ou éditeurs sollicitent une approbation; par Monseigneur Affre, archevèque de Paris. Troisième édition. Bruxelles, publié par la Société nationale pour la propagation des bons livres. 1845. (309 S.) 142

XIV. Die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechtes. Ein Handbuch für Geistliche und Juristen, von Joseph Evelt, Land- und Stadtgerichtsdirektor Soest 1845. Nasse'sche Buchhandlung. 202 S. gr. 8. $^{11}/_{12}$ Thlr. . . . 149

XV. Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domcapitular ꝛc. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1844. (Fortsetzung.) 158

C. **Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten** 161

Die Spekulation des h. Anselmus.

Zweiter Artikel.

(Fortsetzung der im zweiten Hefte dieses Jahrganges angefangenen Abhandlung.)

§. 11.

Ich komme nun zu der Spekulation des Anselmus im Besondern. Es soll nämlich gezeigt werden, in welcher Weise derselbe bestrebt gewesen ist, den Glauben in seinen besondern Bestandtheilen spekulativ zu durchdringen, von welchen Grundbedingungen er hierbei ausgegangen, welches Ziel er sich vorgesteckt habe. Daß zu dem Ende aber zuvörderst die besondern Bestandtheile oder Arten des Glaubens, wie dieselben bei Anselmus sich finden müssen, angegeben werden, liegt am Tage. Ich beschränke mich bei dieser Angabe auf die Arten des Glaubens, welche hier vorzugsweise in Betracht kommen.

Anselm theilet erstlich den Glauben ein in Ansehung des Objektes, oder desjenigen, was geglaubt wird, und zwar in einen christlichen und einen nichtchristlichen. Dieser Unterschied findet sich an so vielen Stellen, und ist so sehr in der gesammten Tendenz der anselmischen Schriften begründet, daß ich der nähern Nachweisung desselben mich füglich überheben kann [32]). Allein, könnte man fragen, ist dieser Unterschied nicht vielmehr ein Unterschied in Ansehung der absoluten Bedingung und der Quelle des Glaubens,

32) Vergl. übrigens De fide Trinit. cap. 2. Epistol. lib. II. epist. 41.

als in Ansehung des Objektes desselben? Allerdings kommt bei dieser Eintheilung auch die absolute Bedingung und die Quelle des Glaubens in Betracht. Denn je nachdem beide verschieden sind, ist auch nothwendig der Glaube in objektiver Hinsicht verschieden. Aber selbst wenn die Quelle eine und dieselbe ist, können doch verschiedene Subjekte wegen mancherlei verschiedener subjektiven Bedingungen beim Gebrauche dieser Quelle auf verschiedene Resultate geführt werden. Es bildet sich alsdann bei Einerleiheit der Quelle doch eine Verschiedenheit der Erkenntniß und sofort des Glaubens in objektiver Hinsicht. Die verschiedenen Auffassungs- und Darstellungsweisen des Christenthums liefern hierfür einen unwiderlegbaren Beweis. Dieser Beweis findet sich auch bei Anselmus selbst in allen den Stellen, in welchen derselbe die falschen Meinungen über einzelne Dogmen, namentlich über die Trinität und die Inkarnation bekämpfte. Bei dem christlichen Glauben kommt es also darauf nicht allein an, daß derselbe aus den Quellen subjektiv geschöpft worden ist, sondern er muß auch gerade dasselbe Objekt haben, welches die Quellen enthalten und zwar in der Weise, wie dasselbe von der Kirche geglaubt und bekannt wird.

Anselm theilt ferner den Glauben ein in Ansehung der Aeußerungsweise. In dieser Hinsicht zerfällt derselbe in einen todten und lebendigen Glauben. Der todte Glaube (fides mortua) ist der bloße theoretische Glaube; er besteht darin, daß das Subjekt, in welchem er sich befindet, bei der bloßen Entschiedenheit es bewenden läßt; aber sein Wollen und Handeln nach derselben nicht bestimmt und einrichtet. Der lebendige Glaube (fides viva) ist der wirklich praktische Glaube, in welchem das Subjekt bei der bloßen Entschiedenheit es nicht bewenden läßt, sondern von derselben durchdrungen, bestimmt und bewegt wird, sein ganzes Wollen und Handeln in Gemäßheit derselben einzurichten [33].

33) Anselm. de praescientia Dei cum liber. arbit. quaest. 3.

Beide Arten des Glaubens rechtfertigt er noch besonders in seinem Monologium [34]). Mit dieser Eintheilung kommt Anselmus nicht in Widerspruch, wenn er in seiner zwei und siebenzigsten Rede sagt, daß der todte Glaube kein Glaube sei. Denn er nennt denselben lediglich keinen in Ansehung

---

cap. 2.: Quamvis corde credamus et intelligamus, sicut corde volumus; non tamen iudicat spiritus sanctus illum rectum habere cor, qui recte credit et intelligit, et non recte vult; quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere. Nam neque rectum intellectum dicendus est habere, qui secundum illum non recte vult; neque dicitur facere fidem, nisi mortuam, qui secundum fidem non vult recte operari, propter quod et fides dicitur et datur.

34) Monol. cap. 77.: Quapropter quantacunque certitudine credatur tanta res (cf. trinitas); inutilis erit fides, et quasi mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat. Etenim nullatenus fidem illam, quam competens comitatur dilectio, si se opportunitas offerat operandi, otiasam esse, sed magis se quadam operum exercere frequentia, quod sine dilectione facere non posset, vel hoc solo probari potest; quia quod summam iustitiam diligit, nihil iustum contemnere, nihil valet iniustum admittere. Ergo quoniam quod aliquid operatur, inesse sibi vitam, sine qua operari non valeret, ostendit: non absurde dicitur et operosa fides vivere, quia habet vitam dilectionis, sine qua non operatur, et otiosa fides non vivere, quia caret vita dilectionis, cum qua non otiaretur. Quare si caecus dicitur, non tantum qui perdidit visum, sed qui cum debet habere, non habet: cur non similiter potest dici fides *sine dilectione, mortua*: non quia vitam suam, id est, dilectionem perdiderit, sed quia non habet, quam semper habere debet. Quemadmodum igitur illa fides, *quae per dilectionem operatur, viva esse cognoscitur*: ita illa, quae per contemptum otiatur, *mortua esse convincitur*. Satis itaque convenienter dici potest viva fides *credere in id*, quod credi debet; mortua vero fides *credere tantum id*, quod credi debet.

der Heilswirkung, in Ansehung welcher er auch keiner ist, weil er zu derselben nichts beiträgt und nichts beitragen kann [35]).

Es findet sich endlich bei Anselmus ein physisch-nothwendiger und ein moralisch-nothwendiger Glaube, wenn derselbe auch nicht gerade mit diesen Worten bezeichnet wird. Dieselbe Bewandtniß hat es in Ansehung des natürlichen und übernatürlichen Glaubens.

§. 12.

Es entsteht nun die Frage, in welches Verhältniß hat Anselmus das Erkennen zu den verschiedenen Arten des Glaubens gesetzt? Ich beschränke mich bei der Beantwortung dieser Frage auf die wichtigste Eintheilung des Glaubens in Ansehung des Objektes, in einen natürlichen und übernatürlichen, und sofort in einen nichtchristlichen und christlichen. Man hat zu wiederholten Malen, wie früher §. 2. erwähnt wurde, behauptet, Anselmus lehre, daß bei

35) S. Anselmi ex beccensi abbate cantuarensis Archiepiscopi opera: nec non Eadmeri monachi cantuarensis historia novorum, et alia opuscula: Labore et studio D. Gabrielis Gerberon, monachi congregationis S. Mauri ad Mss. fidem expurgata et aucta. Secunda editio, correcta et aucta. Lutetiae Parisiorum 1721, p. 299: Sperabam me per fidem spem obtinere, et ecce video, nec fidem me tenere. Putabam me in hac fide esse obvolutum, et cognosco ab illa me exutum. Confidebam me in illa latitare, et sentio me ab illa exulare: fides enim sine operibus mortua est, *fides vero mortua fides non est.* Qui ergo mortuam fidem habet, fidem non habet. Vae! foecunditas malorum operum prohibebat me spem habere, et sterilitas bonorum operum probat me fide carere. Vae male agenti! Vae bona negligenti! Sicut enim necesse est in malis operibus Deo displicere, ita impossibile est sine fide, quae sine bonis operibus nulla est, Deo placere.

dem übernatürlichen und christlichen Glauben das Erkennen durchaus und in jeder Beziehung durch den Glauben selbst bedingt werde, daß es denselben zur Voraussetzung und zur Basis haben müsse, wenn es den Charakter der Zuverlässigkeit und Sicherheit erlangen soll. Diese Behauptung hat nicht allein in Deutschland, sondern auch in Frankreich vielfache Verbreitung und Anerkennung gefunden [36]). Allerdings läßt sich nicht läugnen, daß mehre Sätze des Inhaltes bei Anselmus sich finden, nach welchen das intelligere durch das credere und die intelligentia durch die fides bedingt wird. Dieses habe ich auch früher §. 9. nicht allein eingeräumt, sondern auch gezeigt, daß dieses intelligere oder diese intelligentia, mitunter auch intellectus genannt, nichts anderes ist, als das wieder in der neuern Zeit hochgepriesene und überschätzte spekulative Erkennen [37]); dasselbe gehet

---

36) Vergl. in Ansehung Frankreichs Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu. par H.-L.-C. Maret, Docteur en théologie et chanoine honoraire de Paris. A Paris chez Méquignon junior et J. Leroux libraires de la faculté de théologie p. 59, wo es also heißt: Ce qui me parait caractériser la methode d'Anselme, c'est un retour à la philosophie des anciens pères, à cette philosophie, qui part de la foi, prend dans la foi son principe et sa règle, et cherche à s'élever à l'intelligence des vérités acceptées par la foi: Fides quaerens intellectum.

37) Zu den §. 9. mitgetheilten Stellen kann noch die meditatio 21, excitans animam ad quaerendum et inveniendum Deum hinzugefügt werden. S. Anselm. oper. nach der oben erwähnten Ausgabe p. 241. Zur Bezeichnung des Geistes dieser Meditation mögen einige Stellen aus derselben hier Platz finden: Eia nunc ergo, Domine, Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si hic non est; ubi te quaeram absentem. Si autem ubique est, cur non te video praesentem? Sed certe habitas lucem accessibilem? Et ubi est lux accessibilis? aut quomodo accedam ad lucem accessibilem? aut quis me ducet in illam,

nicht auf die Erörterung und Begründung des Was des Dogma, oder des Inhaltes desselben, sondern lediglich des wie oder der Möglichkeit desselben. Für das Was des Dogma wollte Anselm, und dieses gewiß mit vollem Rechte, keinen andern Grund annehmen, als die göttliche Auktorität [38]; lediglich das Wie oder die Möglichkeit desselben

---

ut videam te in illa? Denique quibus signis, qua facie te quaeram? Nunquam te vidi, Domine, Deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime Domine, quid faciet iste tuus longinquus exul. Quid faciet servus tuus anxius amore tui, et longe proiectus a facie tua. Accedere ad te desiderat; et inaccessibilis est habitatio tua Invenire te capit; et nescit locum tuum. Quaerere te affectat; et ignorat vultum tuum . . . .

Doce me quaerere te, Domine, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas me; nec invenire, nisi ostendas te mihi. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amem inveniendo. Fateor, Domine, et gratias ago tibi, quia tu creasti me hanc imaginem tuam; ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic abolita est attritione vitiorum, sic offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam. Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum: neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo ut intelligam.

38) De fid. trinit. cap. 2.: Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem, *quomodo sit*. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum; sed submittat caput ad verandum. Epistol. lib. 2. epist. 41.: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere: aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed

überwies er dem Gebiete des menschlichen Verstandes. Jene Auktorität aber und das durch dieselbe gelieferte Was, wie dieses §. 10 gezeigt wurde und auch aus der Sache selbst unmittelbar einleuchtet, mußten zuvörderst mit aller Bestimmtheit erkannt worden sein, ehe man an dieselben glauben und sie zum Gegenstande einer spekulativen Betrachtung machen konnte. Um aber das beabsichtigte Wie oder die Möglichkeit des Dogma zu zeigen, mußte Anselm unter der Leitung sicherer Grundsätze suchen, tiefer in den Sinn des Dogma einzudringen, um dasselbe, so viel als möglich, zur Anschaulichkeit und Begreiflichkeit zu erheben. So viel ist aber schon gewiß, die Spekulation mochte ein Resultat haben, welches auch immer; dasselbe sollte nimmer und nie für die Wahrheit der christlichen Lehre bürgen. Die christliche Lehre wurzelt in Ansehung ihrer Wahrheit lediglich in der Auktorität Gottes. Die Spekulation bezweckte zunächst die Einwendungen gegen das Christenthum zu zerstören und zwar von dem Standpunkte aus, von welchem dieselben gemacht wurden. Diesen Zweck mußte sie erreichen. Neben diesem negativen Zwecke hatte sie auch einen positiven; sie ging auch darauf aus, zur Anschaulichkeit und Begreiflichkeit das Dogma zu erheben. Dieser Zweck mußte aber nicht nothwendig erreicht werden; werde er erreicht, so werde dieses dem Gläubigen zur Ergötzung und Erquickung dienen; werde er aber nicht erreicht, so solle dennoch der Mensch dem Glaubensinhalte wegen seiner göttlichen Auktorität in aller Demuth sich unterwerfen. Daß die Spekulation des Anselmus im Besondern in Ansehung ihrer Tendenz diesen Charakter habe, will ich nunmehr etwas ausführlicher zeigen; dabei werde ich zugleich die Prinzipien hervorheben, von welchen derselbe ausging und geleitet wurde. Ich beginne wieder mit der Schrift: Cur Deus homo.

---

cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.

§. 13.

In dem sechsten und siebenten Kapitel des ersten Buches der erwähnten Schrift trägt Boso die Einwendungen der Ungläubigen vor gegen die Erlösung des Menschen von der Sünde, dem Tode und der Gewalt des Teufels durch das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes. Diese Erlösung, behaupten dieselben, sei mit der Allmacht, der Weisheit, der Liebe und Gerechtigkeit Gottes in Widerspruch. Anselm sucht zuvörderst, um diese Einwendungen zu beseitigen, die Erlösung durch den Sohn Gottes näher zu bestimmen. Er bemerkt, Gottes Wollen sei ein hinreichender Grund für die Vernunftgemäßheit desselben, wenn gleich dasselbe vom Menschen nicht begriffen werde; denn Gott könne nicht anders als der Vernunft gemäß wollen [39]. Boso räumt dieses ein mit der Bemerkung, daß nach der Behauptung der Gegner das von Gott nicht gewollt werde, was der Vernunft widerstreite [40]. Nachdem Anselm den Boso aufgefordert hat anzugeben, welches Widersprechende nach der Ansicht der Gegner in der Menschwerdung liege, antwortet Boso: es widerspreche der Größe Gottes, daß derselbe sich so tief herablasse, der Allmacht, daß er etwas mit so großer Mühseligkeit verrichte. Hierauf erwiedert Anselm: diese Behauptung beruhe auf einem Mißverständniß der christlichen Glaubenslehre. Man müsse in der Einen Person Jesu Christi zwei Naturen unterscheiden, die göttliche und die menschliche. Alle Herablassung, alle Erniedrigung, alles

---

39) Cur Deus homo lib. I. cap. 8. Ansel.: Sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei, cum aliquid facit; licet non videamus, cur ita fecit; voluntas namque Dei nunquam est irrationabilis.

40) L. c. Boso: Verum est, si constat Deum id velle, unde agitur; nequaquam acquiescunt multi, Deum aliquid velle, si rationi repugnare videtur.

Mühevolle in der Menschwerdung berühre nicht die göttliche Natur, sondern lediglich die menschliche. Die menschliche Natur sei sogar durch ihre Vereinigung mit der göttlichen erhöhet worden[41]). Auf diese Weise beseitigte Anselmus den oben hervorgehobenen Widerspruch. Aber nun läßt er denselben von einer andern Seite stärker hervortreten. Zugegeben, legt er dem Boso in den Mund, nichts werde der göttlichen Natur angerechnet, was in Ansehung der Schwäche des Menschen von Christus gesagt wird; allein wie kann es als gerecht oder vernunftgemäß erwiesen werden, daß Gott jenen Menschen, welchen er, der Vater, seinen geliebten Sohn, an welchem er sein Wohlgefallen habe, genannt hat, und wozu sich der Sohn selbst gemacht hat, so behandelte oder behandeln ließ? Was ist aber das für eine Gerechtigkeit, den gerechtesten Menschen von Allen für den Sünder dem Tode zu überliefern? Welcher Mensch würde nicht für verdammungswürdig gehalten, wenn er einen Unschuldigen verdammte, um einen Schuldigen zu retten? So scheint denn die Sache auf dasselbe Ungeziemende,

---

41) L. c. Anselm.: Quid tibi videtur repugnare rationi, cum Deum ea voluisse fatemur, quae de eius incarnatione credimus. Bos. Ut breviter dicam: Altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore. Anselm. Qui hoc dicunt, non intelligunt, quod credimus. Divinam enim naturam absque dubio asserimus impassibilem; nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari, nec in eo, quod vult facere, laborare. Sed Dominum Iesum Christum dicimus Deum verum et verum hominem: Unam personam in duabis naturis, et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus, Deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae, quam gerebat; et sic nostrae fidei nulla ratio obviare videtur. Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem; sed unam Dei et hominis monstremus esse personam. Non ergo in incarnatione Dei humilitas eius ulla intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata.

wovon oben Erwähnung geschehen ist, hinauszulaufen. Denn konnte Gott die Sünder nicht anders retten, als durch Verdammung des Gerechten, wo ist seine Allmacht? Wenn er aber konnte, jedoch nicht wollte, wie vertheidigen wir seine Weisheit und Gerechtigkeit [42])? Anselmus erwiedert, daß diese Einwürfe wieder auf einem Mißverständniß beruhen, weil der Vater den Sohn nicht dem Tode übergeben habe, sondern dieser sei selbst von freien Stücken in den Tod gegangen zur Erlösung der Menschen [43]). Wenn auch, entgegnet Boso, der Sohn nicht wider seinen Willen (non invitus) in den Tod gegangen sei; so sei dieses dennoch zufolge der Schriftlehre mehr vermittels eines zwingenden Gehorsams (obedientia cogente) gegen den Vater, als vermittels seiner Selbstbestimmung (spontanea voluntate) geschehen [44]). Um diese Schwierigkeit zu heben, drehet sich

42) Bos. Ita sit. Nihil imputetur divinae naturae, quod secundum infirmitatem hominis de Christo dicitur; verum quomodo iustum aut rationabile probari poterit, quia Deus hominem illum, quem pater filium suum dilectum, in quo bene sibi complacuit, vocavit, et quem filius se ipsum fecit, sic tractavit aut tractari permisit? Quae autem iustitia est hominem omnium iustissimum morti tradere pro peccatore? Quis homo, si innocentem damnaret, ut nocentem liberaret, damnandus non iudicaretur? Ad idem enim res deduci videtur inconveniens, quod supra dictum est. Nam si aliter peccatores non potuit salvare, quam iustum damnando; ubi est eius omnipotentia? Si vero potuit, sed noluit, quomodo defendemus sapientiam eius atque iustitiam?

43) L. c. Ansel. Deus pater non quemadmodum videris intelligere hominem istum tractavit, aut innocentem pro nocente morti tradidit. Non enim eum invitum ad mortem ille coëgit, aut occidi permisit: sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret.

44) L. c. Bos. Etiam si non invitum, quoniam voluntati patris consensit; quodammodo tamen illum coëgisse videtur praecipiendo: Dicitur enim quia Christus *humiliavit semetipsum, factus obediens patri usque ad mortem, mortem autem*

in dem folgenden neunten Kapitel die Erörterung darum, die Einstimmigkeit zu zeigen zwischen diesen zwei Gedanken, daß Christus aus eigener Selbstbestimmung in den Tod gegangen, und auch aus Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater gestorben sei. Anselm bemerkt zu dem Ende zuvörderst, Boso unterscheide nicht gehörig, was er that auf die Forderung des Gehorsams, und was er litt aus Gehorsam, ohne daß der Gehorsam es forderte. Auf die Bitte des Boso um nähere Aufschlüsse hierüber [45]) nimmt die Unterredung folgenden Gang. Anselm. Warum verfolgten ihn (Jesus) die Juden bis zum Tode? Bos. Aus keinem andern Grunde, als weil er die Wahrheit und Gerechtigkeit im Leben und Lehren unwandelbar festhielt. Ans. Dieses fordert Gott meiner Meinung nach von jedem vernünftigen Geschöpfe; und dieses ist jenes Gott aus Gehorsam schuldig. Bos. Das müssen wir einräumen. Ans. Diesen Gehorsam schuldete auch jener Mensch Gott, dem Vater, und die Menschheit der Gottheit; und diesen forderte von jenem

---

crucis. Propter quod et Deus illum exaltavit (Philipp. 2. 8.). Et *didicit obedientiam ex his quae passus est* (Heb. 5. 8.). Et quia *proprio Filio suo non pepercit pater, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (Rom. 8, 32.). Et idem filius dicit: *Non veni voluntatem meam facere, sed voluntatem eius qui misit me* (Ioh. 6, 38.). Et iturus ad passionem dicit: *Sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio* (Ioh. 14, 31.). Item: *Calicem, quem dedit mihi pater, non bibam illum?* Et alibi: *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste; veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* Et iterum: *Pater, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum; fiat voluntas tua.* In his omnibus plus videtur Christus obedientia cogente, quam spontanea voluntate disponente mortem sustinuisse.

45) Anselm. Ut mihi videtur, non bene discernis inter hoc quod fecit exigente obedientia; et quod sibi factum, quia servavit obedientiam, sustinuit non exigente obedientia. Bos. Necesse habeo, ut hoc apertius exponas.

der Vater. Bos. Dieses bezweïfelt niemand. Ans. Das ist es gerade, was er that zufolge der Forderung des Gehorsams. Bos. Das ist wahr; und nun sehe ich ein, was er als ihm angethan leiden mußte, wenn er gehorsam bleiben wollte. Man brachte ihm den Tod, weil er im Gehorsam ausharrte, und er duldete ihn; aber wie dieses der Gehorsam nicht fordere, sehe ich nicht ein. Ans. Wenn der Mensch niemals gesündigt hätte, dürfte er wohl den Tod leiden, oder dürfte Gott dieses von ihm verlangen? Bos. Gleichwie wir glauben, würde der Mensch weder sterben noch auch dieses von ihm gefordert werden. Aber den Grund hiervon will ich von dir hören. Ans. Du leugnest nicht, daß das vernünftige Geschöpf gerecht erschaffen worden ist, und zu dem Ende, daß es im Genusse Gottes glückselig wäre. Bos. Nein. Ans. Auch willst du zugeben, Gott könne und wolle es nicht, was er in Gerechtigkeit zur Seligkeit erschaffen habe, ohne Verschulden unglücklich machen; denn wider seinen Willen sterben ist für den Menschen ein unglückliches Loos. Bos. Es ist offenbar, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, so brauchte Gott von ihm den Tod nicht zu fordern. Ans. Gott hat also Christus nicht gezwungen zu sterben, in welchem keine Sünde war, sondern er hat selbst freiwillig den Tod ertragen, nicht aus Gehorsam das Leben zu verlassen, sondern aus Gehorsam die Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten, in welcher er so standhaft verharrte, daß er daher dem Tode anheim fiel. Auch kann man sagen, daß ihm der Vater zu sterben befahl, indem er ihm einen Befehl ertheilte, dessen Vollziehung ihm den Tod brachte. Auf diese Weise that er nun, wie ihm sein Vater befohlen hat, und trank den Kelch, den ihm der Vater gegeben, und ward gehorsam seinem Vater bis zum Tode; und hat er an dem, was er litt, Gehorsam gelernt, das heißt, wie weit man den Gehorsam beobachten müsse. Der Ausdruck aber: er hat gelernt, kann auf zwiefache Weise verstanden werden. Er hat gelernt stehet entwe-

der für: er hat Andere gelehrt, oder in dem Sinne, was ihm rücksichtlich des Wissens bekannt war, hat er auch durch Erfahrung kennen lernen. Wenn aber der Apostel, nachdem er gesagt hatte: er erniedrigte sich selbst, und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze, hinzufügt: Darum hat ihn auch Gott erhöhet, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, welchem Ausspruch der des Davids ähnlich ist: Er wird trinken von dem Bache auf dem Wege; darum wird er das Haupt empor heben (Ps. 110,7.); so soll damit gesagt sein, als ob er nicht anders als durch diesen Gehorsam jene Erhöhung hätte erlangen können, und als ob diese Erhöhung nur als Vergeltung des Gehorsams ihm zu Theil geworden sei. — Hat er ja doch, ehe er litt, selbst gesagt, daß ihm Alles von seinem Vater übergeben worden sei, und daß Alles, was der Vater habe, sein sei — sondern weil er selbst mit dem Vater und dem heil. Geiste dahin übereingekommen, daß er nicht anders, als durch den Tod die Herrlichkeit seiner Allmacht der Welt zeigen wolle. Sofern das nun durch den Tod geschehen sollte, wie es beschlossen war, so kann auch, nachdem es durch denselben wirklich geschehen, nicht mit Unrecht gesagt werden, es sei um desselben willen geschehen [46].

---

46) L. c. Anselm. Cur persecuti sunt eum Iudaei usque ad mortem? Bos. Non ob aliud, nisi veritatem et iustitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat. Anselm. Hoc puto, quia Deus ab omni rationali creatura exigit; et hoc illa per obedientiam Deo debet. Bos. Sic nos fateri oportet. Anselm. Hanc igitur obedientiam debebat homo ille Deo patri, et humanitas divinitati; et hanc ab illo exigebat pater. Bos. Hoc nulli dubium. Anselm. Ecce habes, quod fecit exigente obedientia. Bos. Verum est; et iam video quid sibi illatum, quia obediendo perseveraverit, sustinuit. Nam illata est illi mors, quia perstitit in obedientia, et hanc sustinuit; sed quomodo hoc obedientia non exigat,

§. 14.

Aus dem Bisherigen läßt sich bereits einiges mit aller Bestimmtheit über den Charakter der Anselmischen Spe-

---

non intelligo. Anselm. Si homo nunquam peccasset, deberet pati mortem; aut deberet Deus hoc ab illo exigere? Bos. Quemadmodum credimus, nec homo moreretur, nec hoc exigeretur ab illo; sed huius rei a te audire volo rationem. Anselm. Rationalem creaturam iustam factam esse, et ad hoc, ut Deo fruendo beata esset, non negas. Bos. Non. Anselm. Deo autem nequaquam aestimabis convenire, ut, quam fecit iustam ad beatitudinem, cogat sine culpa esse miseram; hominem enim invitum mori, miserum est. Bos. Patet quia si non peccasset homo, non deberet Deus ab eo mortem exigere. Anselm. Non ergo coëgit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam; sed propter obedientiam servandi iustitiam, in quam tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret. Potest etiam dici, quia praecepit illi mori Pater; cum hoc praecepit, unde incurrit mortem. Ita ergo *sicut mandatum dedit* illi *pater, sic* fecit: et *calicem quem dedit ei, bibit:* et *factus est obediens patri usque ad mortem:* et sic didicit *ex his, quae passus est, obedientiam,* id est, quousque debeat servari obedientia. Verbum autem, quod positum est, *didicit*, duobus modis intelligi potest. Aut enim *didicit* dictum est pro, alios fecit discere; aut quia, quod per scientiam non ignorabat, experimento *didicit.* Quod autem Apostolus, cum dixisset, *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis:* subdicit: *propter quod et Deus illum exaltavit: et donavit illi nomen, quod est super omne nomen;* cui simile est quod David dixit: *De torrente in via bibet, propterea exaltavit caput:* non ita dictum est, quasi nullatenus potuisset pervenire ad hanc exaltationem, nisi per hanc mortis *obedientiam;* et haec exaltatio non nisi in retributionem huius obedientiae collata sit. Prius quam enim pateretur ipse dixit, omnia sibi esse tradita a patre; et omnia patris esse

kulation angeben. Es erhellet aus demselben, daß sie zunächst darauf ausgeht, die Einwendungen der Gegner des Christenthums zu widerlegen und zwar von dem Standpunkte aus, von welchem diese Einwendungen gemacht wurden. Diese Gegner behaupteten, das Christenthum stehe in einzelnen Theilen entweder mit den Lehren der Vernunft oder mit andern anerkannten göttlichen Wahrheiten in Widerspruch. Anselm begnügte sich nicht damit, zu zeigen, daß ein solcher behaupteter Widerspruch nur dem Scheine nach vorhanden sei, in der That aber nicht; sondern er bemühte sich auch oft die Einheit und Einstimmigkeit der christlichen Lehre mit andern hier in Betracht kommenden Begriffen von göttlichen und menschlichen Dingen nachzuweisen. Zu dem Ende mußte er tiefer in den Sinn des Dogma suchen einzudringen, um sich eine klare und bestimmte Vorstellung von demselben zu bilden und so im Stande zu sein seine Einstimmigkeit mit den Begriffen zu zeigen, welchen es beim ersten Blicke zu widersprechen schien. Fragt man nun, auf welchem Prinzipe beruhet die Spekulation des Anselmus, insofern sie das Christenthum vertheidigend auftritt; so ist die Antwort sehr leicht; sie beruhet auf dem Prinzipe der Einheit und Einstimmigkeit; sie beruhet auf dem Satze: alles was wahr, muß mit allen andern Wahrheiten Einheit und Einstimmigkeit haben. Daß dieser Satz aber schlechthin dem Verstande und nicht der Vernunft angehöre, oder mit andern Worten, daß die dialektische Begriffsbewegung zufolge desselben lediglich ablaufen könne nach dem Gesetze der Identität und nicht der Kausalität, liegt auf der Hand. Ehe ich mich aber auf eine weitere kritische Würdigung

---

sua. Sed quoniam ipse cum patre sanctoque spiritu disposuerat se non aliter, quam per mortem, celsitudinem omnipotentiae ostensurum mundo: quippe quod non nisi per illam mortem dispositum est, cum per illam fit, non incongrue dicitur propter illam fieri.

der anselmischen Spekulation einlasse, insbesondere auf die Beantwortung der Frage, ob das Prinzip des Monismus lediglich ein negatives Kriterium der Wahrheit sei, oder ob es auch ein positives sein könne; will ich noch zeigen, daß Anselm, gleichwie zur Vertheidigung über die Inkarnation, so auch über andere christliche Dogmen spekulirt habe. Ich wähle ein solches aus, welches mir zu andern Bemerkungen über Anselms Spekulation zur nähern Bezeichnung derselben Veranlassung geben wird.

§. 15.

Anselm erzählet, er habe vernommen, dem er jedoch keinen vollen Glauben schenken könne, Roscelin behaupte, die drei Personen in der Gottheit seien drei von einander getrennte Wesen, welche jedoch vermöge ihres Willens und ihrer Macht eine Einheit bildeten; oder der Vater und der h. Geist seien ebenfalls Mensch geworden, und man könne von drei Göttern reden, wenn der Sprachgebrauch dieses gestatte. Dieser Ansicht sei auch Lanfranc gewesen und Anselmus noch[47]). Dieses war also, wenn Anselm's Erzählung

47) Anselm. epistol. lib. II. epist. 41.: Studio (quod tamen absque dubietate credere non possum), quia Roscelinus, clericus, dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut tres angeli, ut una sit voluntas et potestas: aut patrem et spiritum sanctum esse incarnatum, et tres Deos posse dici, si usus admitteret. In qua sententia asserit venerabilis memoriae archiepiscopum Lanfrancum fuisse et me esse. De fid. trinit. cap I.: Cum adhuc in becci monasterio essem Abbas, praesumpta et a quodam clerico in Francia talis assertio. *Si in Deo,* inquit, *tres personae sunt una tantum res; et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres Angeli, aut tres animae; ita tamen ut potentia et voluntate omnino sint idem: ergo Pater et Spiritus sanctus cum Filio est incarnatus.* Baluz Miscellan. Lib. IV. pag. 478: Hanc (de tribus Deitatis

nicht übertrieben ist, die Behauptung des Roscelin: Die drei Personen in der Gottheit sind entweder drei von einander getrennte Wesen, aber von einem und demselben Willen und von einer und derselben Macht; oder wenn die drei Personen nur ein göttliches Wesen ausmachen; so ist der Vater und der h. Geist eben so Mensch geworden, wie der Sohn. Was nun den Lanfranc[48]) betrifft, so erklärt Anselm in dem angeführten Begriffe, daß dessen Leben, welches vielen frommen und weisen Männern bekannt, weil niemals von demselben so etwas sei laut geworden, ihn von diesem Verbrechen hinreichend frei spreche; und daß seine Abwesenheit und sein Tod ihn über jede neue Anklage erhebe[49]). Er selbst sei aber so wenig der Meinung des Roscelin, daß er dieselbe vielmehr als eine der ausdrücklichen Kirchenlehre widersprechende schlechthin verdamme und verwerfe[50]). Er gab sogar seinem Freunde,

---

personis) quaestionem Roscelinus de Compendio movet: Si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut animae, ita tamen, ut voluntate et potentia sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est.

48) Vgl. über denselben G. E. Lessing. Bd. 8. S. 314 ff. (Herausgeg. von Lachmann.)

49) L. c. Archiepiscopum quidem Lanfrancum vita eius multis religiosis et sapientibus viris nota, quia de eo nunquam aliquid tale sonuit, ab hoc crimine satis excusat; et absentia et mors eius omnem de eo novam accusationem recusat.

50) L. c. De me autem hanc veram omnes homines habere volo sententiam. Sic teneo ea, quae confitemur in symbolo, cum dicimus: *Credo in deum patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae.* Et: *Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem,* et ea quae sequuntur. Haec tria christianae confessionis principia, quae hic posui, sic inquam, haec et corde credo et ore confiteor; ut certus sim quia quicunque horum aliquid negare voluerit, et nominatim quicunque blasphemiam, quam supra

dem Bischof Fulko, an welchen der angeführte Brief gerichtet ist, den Auftrag, daß sein Brief auf der Synode zu Soisson, welche der Erzbischof Rainald von Rheims ohne Zweifel auf Veranlassung der ruchtbar gewordenen Lehre des Roscelin im Begriffe stand zu berufen, vorgelesen werde [51]). Auf diesem Concil wurde Roscelin's Lehre verdammt, und er selbst zum Widerrufe genöthigt und aus Frankreich verbannt.

§. 16.

Weil der Gedanke sehr nahe lag, Roscelin's Verirrung sei eine nothwendige Folge der spekulativen Behandlung der Theologie; so hatte es für den Anselm ein besonderes Interresse, wenn ihn nicht ein gleiches Loos treffen sollte, zu zeigen, daß man die Theologie, insbesondere die tiefsten Geheimnisse derselben, die Trinität und die Inkarnation, spekulativ behandeln könne, ohne in die Verirrung des Roscelin [52]) zu verfallen. Was konnte ihm näher lie-

---

posui me audisse a Roscelino dici, pro veritate asseruerit, sive homo, sive angelus, anathema est: et confirmando dicam, quamdiu in hac perstiterit pertinacia, anathema sit. Omnino enim Christianus non est.

51) L. c. Quapropter dictum est concilium a venerabili Remensi Archiepiscopo Rainaldo colligendum esse in proximo. Quoniam ergo puto reverentiam vestram ibi praesentem futuram; volo ut instructa sit, quid pro me respondere debeat, si ratio exegerit. . . . . . Has autem nostras litteras ad praedictum concilium a vestra sanctitate portari; aut si forte non iveritis, per aliquem de vestris litterarum mitti deposco. Quae si ratio nominis mei exegerit, in totius conventus audientia legantur: sin autem, non erit opus, ut legantur.

52) Roscelin als der Urheber und Verbreiter des Nominalismus mußte an Anselmus als einem eifrigen Vertheidiger des Realismus einen entschiedenen Gegner finden. Vgl. G. F. Franck's Anselmus S. 107 ff. und 160 ff. Roscelin hat hinsichtlich seiner Grundansicht

gen, als zu behaupten, es gebe eine falsche und eine wahre Spekulation, wie man auch ja in der neuern Zeit vielfach unterschieden hat zwischen falscher und wahrer Philosophie, falscher und wahrer Wissenschaft. Die falsche Spekulation ist nach der Ansicht des Anselmus eine solche, welche die durch die Natur der Sache in der theologischen Wissenschaft angewiesenen Gränzen überschreitet und nicht von den erforderlichen Bedingungen ausgeht; die wahre ist aber eine solche, welche sich innerhalb jener Gränzen hält und von den erforderlichen Bedingungen ausgeht. Daß Anselm die Spekulation des Roscelin zufolge der bisherigen Erörterung als eine falsche wird bezeichnet haben, läßt sich mit aller Bestimmtheit erwarten. Wie dieses aber geschehen ist, muß zur nähern Bezeichnung der anselmischen Spekulation durchaus hervorgehoben werden.

§. 17.

Erstlich fordert Anselm zur Bezeichnung der Gränze der Spekulation, der Christ müsse durchaus und in jeder Beziehung bei dem angenommenen Glauben verharren; gerathe er in Ansehung desselben in Irrthum, so solle er weder mit den Gründen für seinen Irrthum gehört noch ihm der Beweis für die Wahrheit der christlichen Lehre geliefert werden. Sobald seine Treulosigkeit kund werde, müsse er dieselbe abschwören, oder er falle sofort dem Verdammungsurtheile der Kirche anheim[53]. Zweitens es sei höchst thö-

---

und deren Folgerungen die größte Verwandtschaft mit Gilbert von Poitiers; auch waren die Geschicke beider Männer Anfangs dieselben, mit dem Unterschiede jedoch, daß die des letztern durch die Wohlgewogenheit der römischen Kardinäle einen günstigern Ausgang genommen haben. Vgl. Franck, S. 165. und die Zeitschrift für Philos. und kathol. Theologie S. 170 ff. N. F II. Heft 2.

53) Epist. cit. Quodsi baptizatus, et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est; nec ulla ratio aut sui

richt und unerquicklich wegen eines jeden, welcher sich nicht zur Einsicht in das christliche Dogma erheben könne, eine auf dem festesten Grunde beruhende Lehre auf das Gebiet schwankender Fragen zu bringen. Gerade darin überschreite Roscelin die Gränze seiner Spekulation, weil er von derselben oder richtiger von dem Bestreben in das eigentliche Wesen der christlichen Lehre einzudringen und dasselbe zu begreifen, den Glauben an die Lehre selbst abhängig mache. Die Spekulation habe die Begründung des Glaubens durchaus nicht zum Zwecke, sondern lediglich die Einwürfe der Gegner zu entkräften und abzuweisen. Bleibe auch die Spekulation ohne Erfolg, so werde dadurch der Christ zur Verwerfung des Glaubens nicht berechtigt, sondern er müsse auch dann dennoch in Demuth denselben verehren[54].

---

erroris est ab illo exigenda aut nostrae veritatis illi est exhibenda; si mox, ut eius perfidia absque dubietate innotuerit, aut anathematizet venenum, quod proferendo evomuit; aut anathematizetur ab omnibus Catholicis, nisi resipuerit.

54) Epist. cit.: Insipientissimum et infrunitum est, propter unumquemque non intelligentem, quod supra firmam petram solidissime fundatum est, in nutantium quaestionum revocare dubietatem. Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est; non contra eos, qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere; aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. De fide trinit. cap. 7.: Si negat tria dici posse de uno, et unum de tribus: ut tria non dicantur invicem; sicut in his tribus personis, et uno Deo facimus: quoniam hoc in aliis rebus non videt, nec in Deo intelligere valet; sufferat paulisper aliquid, quod intellectus eius penetrare non possit esse in

§. 18.

Es muß einiger Maßen befremden, daß Anselmus behauptet, wenn der Christ in Ansehung des Glaubens in Zweifel oder auch in Irrthum gerathe, daß man alsdann es nicht unternehmen solle, im Wege der Vernunft oder durch Gründe, welche vor der Vernunft haltbar sind, ihn von seinem Zweifel oder auch von seinem Irrthume zu befreien. Sollte Anselm wohl zu dieser Behauptung mehr durch einen übertriebenen kirchlichen Eifer, oder gar durch die Furcht, es möchte ihm ein ähnliches Loos, wie dem Roscelin bereitet werden, getrieben worden sein, als daß dieselbe eine Frucht seines klaren und scharfsinnigen Verstandes gewesen wäre? Es muß um so mehr befremden, daß Anselm in der besprochenen Stelle behauptet, die Spekulation solle nur zur Vertheidigung des Christenthums und zur Widerlegung der Einwürfe gegen dasselbe angewendet werden; da er doch selbst absichtlich und thatsächlich in seinem Monologium und Proslogium a priori ohne alle Rücksicht auf die Quellen der göttlichen Offenbarung, die Lehre des göttlichen Seins und Wesens, und in seiner Schrift „Cur Deus homo" die Lehre von der Menschwerdung erörtert und dargestellt hat. Wenn Anselm sich das Recht vindizirte, die Lehre von Gott und die wichtigsten Lehren des Christenthums spekulativ zu behandeln; wie durfte er Andern dieses Recht schmälern und in der Ausübung dieses Rechtes eine Anmaßung finden wollen? Dasjenige, was den Anselm nicht nur von dem, in obiger Behauptung liegenden Befremden befreiet, sondern auch von dem

---

Deo; nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus quae loco aut tempore clauduntur, aut partibus componuntur; sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit; et acquiescat auctoritati christianae, nec disputet contra illam.

Widerspruche, in welchen er mit seiner eigenen Methode zu gerathen scheint und der in diesem Widerspruch liegenden Ungerechtigkeit gegen Andere, ist der Umstand, daß er behauptet, die in seinen Schriften: dem Monologium, Proslogium und Cur Deus homo u. s. w. enthaltenen Erörterungen seien mehr Versuche, als allgemein gültige und aus der Objektivität des menschlichen Geistes mit absoluter Nothwendigkeit entspringende Theorien [55]. Wenn aber Anselm seine spekulativen Erörterungen als blose Versuche ausgibt, so mußte er denselben doch die Kraft zutrauen, die Einwendungen der Gegner zu bewältigen und niederzuschlagen. Es kann dieses auch wegen des mehrmals erwähnten negativen Zweckes der spekulativen Betrachtung des Glaubensinhaltes keinem Zweifel unterliegen. Die höhere Auktorität aber, welche Anselm postulirt, kann keine andere sein, als die göttliche. Daß diese aber im gewöhnlichen Wege des Erkennens muß erkannt worden sein, ehe an dieselbe geglaubt werden kann, muß auch die Ansicht des Anselmus gewesen sein, weil der Glaube ohne dieses Erkennen schlechthin unmöglich ist, und dasselbe sich auch in seinem wesentlichen Unterschiede von dem spekulativen Erkennen bei Anselmus findet: wie früher §. 2. und §. 10. ist gezeigt worden.

§. 19.

Es fragt sich nunmehr: welche sind die Bedingungen,

---

55) Anselm. Monolog. cap. 1.: In quo (unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit (aliquis), nisi quia iudicat esse bona; ut deinde ratione ducente et illa prosequente ad ea, quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat) tamen si quid dixero, quod maior non monstret *auctoritas*, sic volo accipi; ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur; non ob tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur. Vgl. Cur Deus homo lib. I. in der Note 23.

von welchen aus die Spekulation ohne Gefahr und Nachtheil für das christliche Dogma nach der Ansicht des Anselmus angestellt und fortgeführt werden kann? Als eine solche erste wird angegeben der vorhergehende christliche Glaube. Um diese Bedingung mit Bestimmtheit zu bezeichnen, will ich den eigentlichen Sinn, den Umfang und die Gründe derselben so genau als möglich angeben. Wenn auch anderwärts dieselbe sich angedeutet oder ausgesprochen findet; so hat doch Anselm über sie am ausführlichsten sich verbreitet in seiner Schrift vom Glauben an die Dreieinigkeit, welche eine spekulative Widerlegung des Irrthums des Roscelin in Ansehung der Dreieinigkeit zum Zwecke hat. Diese Widerlegung sollte aber nicht aus der heil. Schrift geführt werden, sondern, was sich von selbst verstand, aus Vernunftgründen[56]). Nachdem Anselm im ersten Kapitel der Schrift von dem Glauben an die Dreieinigkeit die geschichtliche Veranlassung zu derselben erzählt hat; warnet er besondets im zweiten Kapitel derselben gegen den Mißbrauch der Spekulation, insbesondere dagegen, daß der Glaube an die christliche Lehre von ihr nicht abhängig gemacht werden dürfe. Die Spekulation schade wirklich dem Glauben, wenn dieselbe nicht von ihm, als ihrer durchaus nothwendigen Bedingung ausgehe. Wer daher in dieselbe eingehen wolle, müsse eine unerschütterliche Festigkeit im Glauben erlangt haben. Es ist bemerkenswerth, daß Anselm diese Bedingung nicht statuirte als eine in der Natur der Sache begründete, sondern als eine in der Schrift mit bestimmten Worten ausgesprochene, und dieselbe für nöthig erachtete, um den Glauben gegen die

---

56) De fid. trinit. cap. 3.: Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit, aut eam perverso sensu interpretatur. Wiederum ein Beweis, wie richtig Anselm einsah, daß die Gegner des christlichen Dogma von ihrem eigenen Boden aus müßten bekämpft und überwunden werden.

Gefahr der Spekulation zu sichern [57]). Allein nicht nur eine unerschütterliche Festigkeit im Glauben wird erfordert;

---

57) Schon in der Präfation zu der Schrift de fide trinitatis heißt es: Ut alia taceam, quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit: *Nisi credideritis, non intelligetis*, aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere; cum docet, qualiter ad illum debeamus proficere. Ferner cap. 2. l. c.: Solent quidam, cum coeperint quasi cornua confidentis sibi scientiae producere, nescientes, quod si aestimat se scire aliquid, nondum cognovit, quemadmodum oporteat eum scire, antequam habeant per soliditatem fidei alas spiritales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere. Unde fit, ut dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: *nisi credideritis, non intelligetis* (Ies. 7, 9.) praepostere prius per intellectum conantur ascendere; in multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere. Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui quoniam quod credunt, intelligere non possunt, disputant contra eiusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem; velut si vespertilliones et noctuae non nisi in nocte coelum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas solem ipsum irreverberato visu intuentes. Die Stelle des Jesaias 7, 9. ist ohne allen Zweifel von sehr bedeutendem Einflusse gewesen auf die Ansicht des Anselmus, wie auch auf die Ansicht mehrer Kirchenväter über das Verhältniß des Erkennens zum Glauben, wenn nicht sogar diese Ansicht in jener Stelle einzig und allein ihren Grund hat. Um diesen Einfluß rücksichtlich seines wissenschaftlichen Werthes zu würdigen, kommt es vor Allem darauf an: ob diese Selle von Anselmus und Andern **erstens** richtig gelesen, **zweitens** richtig ausgelegt worden ist. Unsere gegenwärtige lateinische Vulgata und auch die vortridentinische liest: nisi credideritis, non permanebitis. Der Grundtext אם לא תאמינו כי לא תאמנו. Die LXX: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.* Anselmus und die ihm vorangegangenen Kirchenväter: als Cyprianus, Clemens von Alexandrien, Augustinus, Chrysostomus u. A. sind offenbar der Lesart der LXX. gefolgt. Es fragt sich aber, welche Lesart den Vorzug verdient? Die Frage, wie ich glaube,

sondern auch als zweite Bedingung eine sittliche und für die Wahrheit durchaus empfängliche Gemüthsverfassung.

---

muß in dem gegenwärtigen Falle hauptsächlich aus inneren Gründen, oder aus dem Gedankengange des Propheten in dieser Stelle beantwortet werden. Betrachtet man diesen, so verdient die Lesart der lateinischen Vulgata und des Grundtextes ohne Zweifel den Vorzug. Denn der Prophet sucht den König Achas bei dem bevorstehenden Kriege zu beruhigen und zu ermuthigen; er versichert ihn, daß die Unternehmungen des Königs von Syrien mißlingen werden; er fordert ihn auf dieses zu glauben und darauf zu bauen; darin könne er nur Rettung und Heil finden. Dieser Gedankengang, welcher mit den bestimmtesten Worten ausgesprochen wird, schließt die Lesart der LXX. besonders in der Deutung des Anselmus und mehrer Kirchenväter gänzlich aus. Erwägt man die Lesart der LXX. genau, so sollte man vermuthen, von denselben sei das letztere Glied der Stelle gelesen worden לֹא הָבִינוּ als Futurum in Kal von בִּין. Vielleicht auch, weil sie einen unpunktirten Text lasen, verwechselten sie die gegenwärtige Form des Niphal mit der des Hiphil, und nahmen das Wort, um einen passenden Sinn herauszubringen, in dem Sinne von Einsicht und Weisheit, und übersetzten dasselbe durch Erkennen oder Verstehen. Aber wie muß denn die Stelle gedeutet werden? Was zuvörderst die in der LXX. liegende Deutung anbelangt, so ist dieselbe in ihrer Vergleichung mit dem Grundterte sowohl dem hebräischen Sprachgebrauch, als auch dem natürlichen Zusammenhange zuwider. Aber angenommen, die Lesart der LXX. sei die richtige; so ist dieselbe dennoch von Anselmus und mehren Kirchenvätern unrichtig ausgelegt worden. Das Erkennen oder Einsehen, von welchem die Rede ist, konnte alsdann nur bedeuten: Wenn ihr der Weissagung nicht glaubet; so habet ihr keine Einsicht oder keinen Verstand; Es mangelte durchaus der allgemeine Sinn, welchen Anselmus und mehre Kirchenväter hier finden wollen. Der wahre Sinn der Stelle ist ohne Zweifel richtig von Symmachus gegeben worden, mit welchem der Chaldäer übereinstimmt, dem auch Hieronymus in seinem Commentar über den Jesaias gefolgt ist. Haec, so lauten die Worte des Hieronymus, per prophetam Domino praedicante et Achaz et populus futura non credidit. Unde subiungitur: *si non credideritis, non permanebitis*, ut Symmachus transtulit, id est, et vos non permanebitis in regno vestro, sed in

Nur derjenige, sagt Anselmus, welcher ein durch den Glauben gereinigtes Herz und durch die Gebote des Herrn er-

captivitatem ducemini, sustinentes eorum poenas, quorum imitati estis infidelitatem. Vel certe iuxta LXX. non intelligetis. Et est sensus: quia quae Dominus dicit futura non creditis, intelligentiam non habetis. Andere Erklärungen finden sich in Rosenmüller's Scholien zum Jesaias. Gleichwie Hieronymus, so haben auch die spätern bewährtesten katholischen Exegeten die Stelle ausgelegt. So sagt Cornelius a lapide: Si non credideritis, scilicet mea ope vos liberandos ab excidio, quod vobis intentant Rosin et Phaece, quodque ipsosmet cum regnis suis puniam et evertam, non permanebitis in regno vestro, sed aeque ut captivi abducemini cum decem tribubus fratribus vestris, sustinentes eorum poenam, quorum secuti estis infidelitatem. Ita S. Hier., Haimo, S. Thomas, Rupert. et alii. Desgleichen Tirinus: si non *credideritis*, supple, hos punitum, vos ope mea ereptum iri, *non permanebitis*, etiam vos in vestra terra, sed aeque ut ipsi abducemini captivi: q. d. si nolitis mihi credere, et fidere, sed confugiatis ad opem Assyriorum, non iuvabo vos; iuvabo, si mihi fidatis. Ita fere Hieronymus, Rupertus, Haimo et alii. Endlich Dereser: „glaubet ihr dieser Verheißung nicht, so seid ihr verloren. Der mächtige König von Assyrien, dessen Hülfe ihr durch Geld erkaufen wollet, wird euch und euren Staat zu Grunde richten". Zum Schlusse will ich noch zeigen, wie die Kirchenväter die vielbesprochene Stelle uns gegenüber ausgelegt und welchen Gebrauch sie von ihrer Auslegung gemacht haben. Ich beschränke mich aber dabei auf den Clemens von Alexandrien und den Augustinus.

In zwei Stellen macht meines Wissens Clemens von Alexandrien Gebrauch von der Weissagung des Isaias 7, 9. Die eine findet sich Stromat. II, 2. §. 8; die andere Stromat. IV, 21. §. 136. Daß derselbe in diesen dem Text der LXX. gefolgt ist, läßt sich ohne Weiteres erwarten. Die erstern lautet: ὁ δὲ δικαιός μου ἐκ πίςτεως ζήσεται, ὁ προφήτης ἔιρηκεν. λέγει δὲ καὶ ἄλλος προφήτης· ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε. πῶς ηαρ τούτων ὑπερφυᾶ θεωρίαν χωρῆσαι πότ' ἂν ψυχὴ διαμαχομένης ἔνδον τῆς περὶ τὴν μάθησιν ἀπιστίας; die andere aber: ἡ εἰς Χριστὸν πίστις καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου γνῶσις ἐξήγησίς ἐστι καὶ τοῦ νόμου

leuchtete Augen und wahre Demuth besitzt, kann mit gutem

πλήρωσις. καὶ διὰ τοῦτο εἴρηται τοῖς Ἑβραίοις, ἐάν μὴ πιστεύσητε οὐ μὴ συνῆτε, τουτέστιν, ἐὰν μὴ πιστεύσητε τῷ διὰ νόμου προφητευθέντι καὶ ὑπὸ νόμου θεσπισθέντι, οὐ συνήσετε τὴν διαθήκην τὴν παλαιὰν, ἣν αὐτὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ἐξηγήσατο παρουσίαν. Was die erstere Stelle anbelangt, so wird in derselben allerdings das Erkennen vom Glauben als abhängig erklärt. Dieses Erkennen ist aber ein spekulatives; es erfolgt ja erst nach der Betrachtung. Clemens behauptet ganz richtig, die erhebende Betrachtung würde in der Seele keinen Raum haben, wenn dieselbe innerlich von der Ungläubigkeit in Ansehung der μάθησις bekämpft werde. So sehr gern wir dieses dem Clemens einräumen; so müssen wir doch die Bemerkung hinzufügen, daß Jesaias an diesen Sinn nicht gedacht hat, und nicht denken konnte. Die zweite Stelle hat einen viel beschränktern Sinn. Es soll in derselben den Juden gesagt worden sein, durch den Glauben an Christus würde ihnen erst das alte Testament verständlich. Denn der Glaube an Christus und die Erkenntniß des Evangeliums sei die Auslegung und Erfüllung des Gesetzes. Auch diese Deutung ist unseres Bedenkens mit dem Propheten nicht zu vereinbaren. Die in derselben liegende Behauptung darf gar nicht in der Ausdehnung angenommen werden, in welcher sie von Clemens ist ausgesprochen worden, wenn man nicht in den offenbarsten Widerspruch sich verwickeln will. Wir räumen ein, daß die wirkliche Erscheinung Christi sehr viel zur Aufhellung des alten Testamentes beigetragen hat; das wird man uns doch zugeben müssen, daß die Juden, wenn sie an Christus glauben sollten, sehen mußten, daß die alten Weissagungen an ihm in Erfüllung gingen. Dieses setzt aber offenbar ein von dem Erscheinen Christi unabhängiges Verständniß der Weissagungen voraus.

Von der Lesart der LXX. hat auch Augustin in seinen Werken vielfachen Gebrauch gemacht. In der Rede 18. über den Psalm 118. V. 73. erklärt er den Ausdruck: da mihi intellectum, ut discam mandata tua *). Nach der Bemerkung, daß diese Bitte von denjenigen zu verstehen sei, welche der Wiedergeburt auch nicht theilhaftig geworden seien, fährt er fort: quamvis enim nisi ali-

---

*) Augustini opp. omn. Tom. IV. col. 1323, Edit. Congreg. S. Mauri.

Erfolge über die tiefsten Glaubenslehren spekuliren [58]. Endlich drittens wird außer einem festen Glauben und ei-

quid intelligat, nemo possit *credere in Deum;* tamen ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. *Alia enim sunt, quae nisi intelligamus, non credimus; et alia, quae nisi credamus, non intelligimus.* Nam cum fides sit ex auditu, auditus autem per verba Christi, quomodo credit praedicanti fidem, qui, ut alia taceam, linguam ipsam, quam loquitur, non intelligit. Sed nisi essent rursus aliqua, *quae intelligere non possumus, nisi ante credamus*, propheta non diceret: *nisi credideritis, non intelligetis.* Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda, quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat; et eadem ipsa ut magis magisque intelligantur, in ipso intellectu proficit mens. Sed hoc non fit propriis tamquam naturalibus viribus, sed Deo adiuvante atque donante; sicut medicina fit, non natura, ut vitiatus oculus vim cernendi recipiat. In ähnlicher Weise äußert sich Augustin in evangel. Ioh. cap. 8. V. 29. Tract. 37*). über die Worte Christi: *et qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum.* Er sagt: si tecum est, quomodo te misit? Et te misit et tecum est? Itane et missus et non recessisti? Itane et ad nos venisti et ibi mansisti? Quomodo istud creditur, quomodo capitur? Ad haec duo respondeo. Quomodo capitur, recte dicis; quomodo creditur, recte dicis. Immo ideo bene creditur, quia non cito capitur; nam si cito caperetur, non opus erat, ut crederetur, quia videretur. Ideo credis, quia non capis; sed credendo fis idoneus, ut capias. Nam si non credis, nunquam capies, quia minus idoneus remanebis. Fides ergo mundet te, ut intellectus impleat te. Augustin behauptet ebenfalls auf den Grund der mißverstandenen Stelle des Jesaias, daß bei einigen Sachen die Erkenntniß durch den Glauben bedingt werde; wie auch, daß Erkenntniß und Glaube in Wechselwirkung zu einander stehen. Vgl. Muratori de ingenior. moderat. lib. I. cap. 5, übersetzt von Binnde und Braun.

58) A. a. O. Prius fide mundandum est cor, sicut dicitur de Deo, *fide mundans corda eorum* (Act. 15, 9); et prius per praeceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi, quia

*) Augustini opp. omn. Tom. III. col. 547.

ner sittlichen Gesinnung noch erfordert ein dialektisch gebildeter Verstand und ein Reichthum vieler und manigfaltiger Kenntnisse[59].

---

praeceptum Domini lucidum illuminans oculos (Ps. 18, 9.) et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam, quam dat *testimonium Domini fidele, sapientiam praestans parvulis* (Ps. 18, 8.). Unde Dominus: Confiteor tibi Pater Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis (Matth. 11, 25.). Prius, inquam, ea, quae carnis sunt, postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei diiudicando discutiamus. Nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur: Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei (1 Cor. 2, 14.). Qui vero spiritu facta carnis mortificat, spiritualis efficitur, de quo legitur, quia *spiritualis omnia iudicat, et ipse a nemine iudicatur* (ibid. 16.). Verum enim est, quia quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex his, quae per obedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea, quae per intellectum satiant. Frustra quippe conatur dicere: *super omnes docentes me intellexi* (Ps. 118, 99.), qui proferre non audet: *quia testimonia tua meditatio mea est* (Ibid). Et mendaciter pronuntiat: *super senes intellexi,* cui non est familiare quod sequitur: *quia mandata tua quaesivi* (Ibid.). Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia; et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum Dei obedientia; sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur, et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia. Ait enim de quibusdam Apostolus: *cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum* (Rom, 1, 21.). Et cum praeciperet Timotheo militare *militiam bonam,* ait, *habens fidem, et bonam conscientiam, quam quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt.*

59) Nemo se temere immergat in condensa divinarum quaestio-

§. 20.

Es fragt sich nun, was von der anselmischen Spekulation sowohl in Ansehung ihrer Grundbedingungen als ihres

---

num, nisi prius in soliditate fidei, conquaesita morum et sapientiae gravitate, ne multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Cumque omnes, ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici) immo dialectice haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere, quam corpus, nec sapientiam hominis aliud, quam animam) prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt sufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae *et princeps et iudex omnium debet esse, quae* sunt in homine, sic est in imaginibus corporalibus est obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplatione debet, valeat discernere. Es ist bemerkenswerth, daß Anselmus dem Realismus ganz und gar das Wort redet, den Nominalismus fast als Ketzerei erkläret; wie auch, daß der Realismus zur Spekulation durchaus geeignet, der Nominalismus aber gänzlich zu derselben untauglich sei. Solche und ähnliche Vorwürfe sind in der großen Heftigkeit des Streites zwischen Realisten und Nominalisten von den erstern den letztern häufig gemacht worden, denn so sagt Brukker in seinen institutiones historiae philosophic. p. 441: Tantas autem fuisse utriusque partis (Realium et Nominalium) iras, eius aetatis scriptores testantur, ut in duas factiones academias dividendo, infestis signis concurrerent, contentiosis disputationibus ad ravim clamarent, et non lingua modo, sed fustibus, calcibus, ferro se peterent, sauciarent, et nonnunquam occiderent, et utrinque nomina contumeliosa audirentur, haereses quoque et monstrosae opiniones Nominalibus obiicerentur. Semper enim Realium sententia *ὀρθοδοξώτερος* Nominalium opinione visa est, quamvis Averroismum et Spinozismum in illa deprehendisse viri quidam docti sibi visi sint. Auch in der neuern Zeit ist der Kampf zwischen den Nominalisten und Realisten, oder zwischen den Idea-

Charakters und ihres Zweckes zu halten sei? Die erste Grundbedingung ist, wie wir gezeigt haben, eine unerschütterliche Festigkeit des Glaubens an die göttliche Offenbarung. Anselm statuirte diese Bedingung nicht blos aus dem Grunde, weil er der Meinung war, dieselbe werde in der h. Schrift ausdrücklich ausgesprochen; sondern auch, weil seiner Meinung nach dadurch die möglichen Gefahren der Spekulation vermieden werden könnten. In Ansehung des erstern Grundes dieser Bedingung habe ich gezeigt, daß dieselbe lediglich hervorgegangen ist aus einer unrichtig gelesenen und noch unrichtiger ausgelegten Stelle des Jesaias. Aber wie verhält es sich mit dem zweiten? Können wirklich die Gefahren der Spekulation durch eine unerschütterliche Festigkeit des Glaubens vermieden werden? Dieses kann, was offenbar ist, nur dann der Fall sein, wenn dieser Grund auf objektiver Wahrheit beruhet; oder mit andern Worten, wenn das spekulative Erkennen schlechthin durch einen unerschütterlichen Glauben bedingt wird.

So viel Schein diese Meinung beim ersten Anblick

---

listen oder richtiger den kritischen Realisten und Pantheisten wieder in seiner ganzen Heftigkeit entbrannt. Daß aber die modernen Realisten oder Pantheisten für sich allein die Orthodoxie in Anspruch nehmen, und überall darauf ausgehen ihre Gegner als Ketzer zu bezeichnen; ist leider zu sehr bekannt; daß ferner die modernen realistischen Systeme in dem Spinoza wurzeln beweisen diese Systeme selbst und ist auch von einzeln Urhebern derselben ausgesprochen worden. Vgl. Schelling's Zeitschrift für die spekulative Physik. Bd. 2. Heft 2. S. 9: »So besteht also die wahre Philosophie« heißt es daselbst „in dem Beweis, daß die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten, und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst seie, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat, obgleich er den Beweis dafür noch nicht vollständig geführt, noch ihn auch so deutlich ausgesprochen hat, daß er nicht hierüber fast allgemein mißverstanden worden wäre.« Siehe über die angegebenen Bedingungen noch Proslog. cap. 1.

auch immer haben mag; so muß dieselbe doch bei einer nähern philosophischen Betrachtung durchaus verworfen werden. Es liegt sogar in derselben eine große psychologische Täuschung. Denn die Spekulation soll ja das christliche Dogma, von Seite ihres negativen Zweckes, mit allen Schwierigkeiten und anscheinenden Widersprüchen, welche sich aus andern Erkenntnissen ergeben, ausgleichen und versöhnen; ja sie soll, was noch mehr ist, von Seite ihres positiven Zweckes, den menschlichen Geist zum Einsehen und Begreifen des Dogma erheben. Nun ist es aber außer allem Zweifel, daß hierzu ein wirklicher und wahrer Glaube an das Dogma als schlechthinnige Bedingung nicht erfordert werden kann, sondern es genügt auch hierzu eine vorläufige blose problematische Annahme desselben. Es ist nicht abzusehen, warum auf den Grund derselben die Spekulation, und zwar in Ansehung ihres doppelten Zweckes, nicht eben so gut beginnen und fortgehen könne, als auf dem unerschütterlichsten Glauben. Freilich wird der wahrhaft gläubige Forscher mit mehr Interesse spekuliren, und auch seine Spekulation eher in den gehörigen Schranken halten, als derjenige, welcher das Dogma problematisch angenommen hat; aber die Spekulation des erstern kann auch eben so gut in eine einseitige Apologie des Dogma ausarten, als die des letztern in eine Vorneigung zum Skeptizismus verfallen. Beides ist aber vor den Grundsätzen einer strengen Wissenschaft gleich fehlerhaft und verwerflich; die Spekulation muß nach denselben den in ihr selbst gelegenen und objektiv nothwendigen Gang gehen.

(Forsetzung folgt.)

Geschichte des Streites über die chinesischen Gebräuche.

Die Veranlassung zu dem sogenannten Streit über die chinesischen Gebräuche gab die uralte, in China gesetzlich gebotene Verehrung der Voreltern. Zu bestimmten Tagen versammeln sich alle Glieder einer Familie in einem Saale, werfen sich vor Tafeln nieder, auf welchen die Namen ihrer Voreltern geschrieben sind, verbrennen Weihrauch und schlachten Thiere, die sie dann in einem gemeinschaftlichen Mahle verzehren. Auf ähnliche Weise ehren die Gelehrten das Andenken des Konfucius als ihres Vaters und Meisters in den Wissenschaften, besonders in der Sittenlehre. Später kam auch noch der Streitpunkt über den Gebrauch gewisser chinesischer Wörter hinzu. Die chinesische Sprache hat, wie die deutsche es ursprünglich auch nicht hatte, kein eigenes Wort für Gott; man gebrauchte und gestattete daher die Benennungen Tien-tschu, Herr des Himmels, Tien und Schang-ti, oberster Kaiser, um damit Gott zu bezeichnen, wie die Chinesen auch selbst thuen. P. Ricii, der Begründer der chinesischen Missionen, (seit 1582, †1610.) gestattete diese Verehrungen und Benennungen, verbot jedoch bei jenen die abergläubischen Beimischungen der Bonzen und die nicht durch das Reichsgesetz vorgeschriebenen Gebräuche. Um über diese Gebräuche zu deliberiren und sich zu einigen, hielten die Jesuiten im April 1642 eine Versammlung zu Hang-tscheou, der Hauptstadt von Tsche-kiang. Da aber das Niederwerfen, Räuchern und Schlachten auch bei dem Götzendienst der alten Heiden

vorkam, so hielten die Dominikaner jene Verehrungen ebenfalls für heidnischen Aberglauben, wobei sie dann auch versicherten, es sei Glaube der Chinesen, daß sich die Seelen bei diesen Opfern einfänden, davon kosteten ꝛc., worauf dann 1643 ihr Ordensbruder Baptista-Moralez, der sich seit 10 Jahren in China aufgehalten hatte, nach Rom reisete und der Propaganda 17 Sätze über die chinesischen Gebräuche zur Prüfung vorlegte, worin er behauptete, in China seien dem Konfucius und den Voreltern Tempel errichtet, in denen ihnen jährlich zweimal geopfert würde; die Opfer aber würden vorher geprüft, ob sie tauglich seien, und nach der Feier versichere der Priester die Anwesenden, daß sie dafür nun Gesundheit, fruchtbare Erde und Ehe und ein langes Leben zu erwarten hätten. Außer den zwei feierlichen Festen ginge man auch in den Monaten einige Male in die Tempel, und verrichte ähnliche Feierlichkeiten, und Arme, die keine Tempel bauen könnten, thäten dies zu Hause oder an den Gräbern. Konfucius habe in jeder Stadt einen Tempel, worin auf einer Tafel die goldene Inschrift: „Sitz der heiligsten Seele und des allervortrefflichsten Erzlehrers Konfucius". Es sei dies dieselbe Verehrung, die man dem Tschin-hoan, dem Schutzengel der Städte, und andern Geistern erweise. Man beuge zwar auch wohl vor lebenden Personen das Knie, bringe ihnen aber keine Opfer, und wenn auch etliche Dominikaner es mit den Jesuiten gehalten hätten, so seien sie von ihnen eingenommen gewesen und hätten deswegen alle Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit bei Seite gesetzt. — Die Propaganda erließ hierauf, nach Einholung des Gutachtens vieler Gottesgelehrten, 1645 ein von Innocenz X. bestätigtes Verbot der von Moralez als unzulässig bezeichneten Gebräuche, bis der römische Stuhl anders verfügen würde. Mit diesem Verbot ging Moralez nach China zurück [1]). Darauf sandten die

---

1) Später schrieb er noch spanisch eine: „evangelische Geschichte des

Jesuiten 1651 den P. Martin Martini ab, der, nachdem er eine Zeitlang in holländischer Gefangenschaft zu Batavia gewesen war, 1653 zu Rom anlangte, und dort Alexander VII. vorstellte, daß dem Konfucius keine Opfer gebracht würden, weil keine Priester, sondern nur Gelehrte und Studirende zugegen seien; daß die Ehrenbezeugungen gegen ihn nicht religiöser, sondern weltlicher nnd staatsgesetzlicher Natur seien; wie man denn auch die Oberaufseher der Provinzen, wenn sie ihr Amt anträten, und die Geburtstage der vornehmsten Mandarinen auf dieselbe Weise verehre; daß die Verehrungen der Verstorbenen nicht in einem Tempel, sondern nur in einem Saale geschähen; daß die Chinesen den abgeschiedenen Seelen nichts Göttliches beilegten, nichts von ihnen hofften und begehrten, daß also auch hier weder Opfer noch religiöse Verehrung sei; und endlich, daß das Verbot von 1645 die Bekehrungen äußerst selten und schwierig machen würde. Der Pabst übergab die Sache dem h. Officium, und Martini [2]) erlangte von diesem die vom Pabste 1656 bestätigte Verordnung, welches den bekehrten Chinesen die Beobachtung jener Gebräuche gestattete, vorausgesetzt, daß sie dieselben nicht unterlassen könnten, ohne sich den Haß ihrer Familien zuzuziehen, und mit der Verpflichtung, sich gegen alles Abergläubische, was mit unterlaufen könnte, zu verwahren. Die Jesuiten verwahrten dieses ihnen günstige Urtheil Anfangs in der Stille,

---

chinesischen Reiches" eine chinesische Grammatik und ein Wörterbuch, und starb 1664.

2) Martin Martini, geboren 1614 zu Trient, schrieb Mehreres über die chinesische Geschichte und machte sich insbesondere durch sein Landkartenwerk über China bekannt. Doch wird über sein vornehmes Leben in China und seinen Stolz gegen Untergeordnete, besonders von andern Orden, geklagt. Er starb am 6. Juni 1661 zu Hangtscheon. Man verdankt ihm auch einen großen Theil der Kenntniß der chinesischen Geschichte; er gehört aber ebenfalls zu den unbedingten Lobrednern China's.

um keinen neuen Lärmen zu veranlassen. Später aber stellten sie es als eine Regel auf, wornach sich jetzt alle katholischen Geistlichen in China richten müßten, indem dadurch das frühere Urtheil von 1645 aufgehoben und widerrufen sei. Die Dominikaner und Franziskaner erfüllten darauf die römische Inquisition von Neuem mit ihren Klagen, und es wurde hierauf 1669 eine neue, von Clemens IX. bestätigte Verordnung erlassen, die beide früheren Dekrete als gültig und verbindlich erklärte, so daß also die Gebräuche denen erlaubt, die sie für rein bürgerlich, denen verboten wurde, die sie für abgöttisch hielten. Dieses zweideutige Dekret konnte aber unter sich widersprechenden Parteien keinen Erfolg haben, und so blieb der Streit in vollem Gange, warf sich nun aber auf die Wörter Tien und Schang-ti, die von mehreren Missionarien als Benennung Gottes verworfen wurden, weil sie nur den erschaffenen Himmel bedeuteten. Durch diese Zwiste der Ordensgeistlichen hatten sich endlich wirklich getrennte Gemeinden gebildet, die sich einander nicht anerkannten, sondern anfeindeten, welches Uebel vorzüglich unter der Vormundschaftsregierung des Kaisers Chang-hi sehr drückend war, wie der P. Intorcetta 1671 zu Rom auch sehr dringend vorstellte. Die Dominikaner aber blieben beharrlich bei ihrem Widerstand, wiewohl auch einzelne sich zu den Meinungen der Jesuiten hinüberneigen zu wollen schienen. So schrieben 1669 die Dominikaner, P. Dominikus Navarette und P. Dominikus Maria de S. Pierre, auf die Veranlassung einer Schrift des Jesuiten P. Brancati an den Vice-Provinzial der Jesuiten P. Govea, daß sie die Ansichten und Beschlüsse der Synode von Hang-tscheou in Allem billigten und befolgten. Navarette wurde dann noch kurz vor dem Regierungsantritte Chang-hi's exilirt und kam zu Kanton ins Gefängniß, aus welchem er aber entfloh und sich nach Makao begab, während der Jesuit P. Grimaldi freiwillig seine Stelle ausfüllte, um die Flucht verborgen und die Zahl der Gefangenen voll zu erhalten. Nichts-

destoweniger fand sich der P. Navarette bald wieder veranlaßt, von Neuem Partei gegen die Jesuiten zu ergreifen und sich seit 1673 in mehreren Schriften, die später ihren Gegnern in Europa sehr wider sie zu Statten kamen, mit großer Hitze und sehr nachdrücklich und scharf gegen ihre Zugeständnisse zu erheben. Andere Dominikaner mißbilligten indessen dies Verfahren Navarettes sehr, und namentlich schrieb der Dominikaner P. Peter d'Alcana zu Lang-ki hierüber im März 1680 an den P. Intorcetta, wie sehr er hierüber indignirt sei und wie gern er diese Schriften mit seinem Blute wieder auslöschen möchte. Auch der portugiesische Gouverneur Dom Vasio Barbosa de Melho erließ Ende 1680 eine Attestation gegen die falschen Angaben Navarettes. Im Allgemeinen aber blieb der Orden bei seiner Feindschaft, und er drang auch so weit durch, daß die Propaganda 1680 an den General der Jesuiten einen Befehl erließ, gewisse Jesuiten aus der chinesischen und indischen Mission zurückzurufen, und die übrigen eidlich anzuhalten, den päbstlichen Stellvertretern schlechterdings Gehorsam zu leisten, widrigenfalls der ganze Orden von jenen Missionen ausgeschlossen werden sollte. Navarette verließ unterdessen China und wurde später wieder ein warmer Freund der Jesuiten[3]). In China selbst versuchte Carl

3) Der König von Spanien, Karl II., ernannte Navarette zum Erzbischof von S. Domingo (Hayti). Nach seiner Erhebung schrieb er an den König und an den Statthalter, um sie zu bitten, es zu bewirken, daß die Jesuiten in seiner erzbischöflichen Stadt blieben, wo sie glaubten, unter einem Prälaten, der so viel Animosität gegen sie gezeigt hatte, nicht mehr wirken zu können. In diesem Schreiben lobte er die Jesuiten ausnehmend, behielt sie auch in seiner Stadt und gründete für sie ein neues Kollegium und einen Lehrstuhl der Theologie. Nach großen Verdiensten um sein Bisthum starb Navarette schon 1689. Von seiner Abhandlung über China erschien nur der I. Theil in fol. 1676 spanisch zu Madrid; der zweite wurde von der Inquisition unterdrückt, und der dritte erschien gar nicht.

Maigrot, Doctor der Sorbonne und seit 1688 apostolischer Vikar der Provinz Fo-kien mit dem Titel Bischof von Konon, der mit mehreren Gefährten aus dem (1663 von dem h. Vincentius von Paula gestifteten) pariser Missionshause 1684 nach China gekommen war, und dem, ungeachtet er das Andenken Ricci's verdammte und überhaupt sehr schwarze Ansichten von den Jesuiten hatte, diese selbst Frömmigkeit und Aufrichtigkeit nicht absprechen, sie dahin zu bringen, von ihrem Verfahren abzulassen, aber vergeblich, weshalb er im März ein Edikt erließ, in welchem er verbot, den wahren Gott mit den Namen Schang-ti und Tien zu benennen, sondern dafür Tien-tschu zu gebrauchen; ferner sollten in den Kirchen keine Tafeln mit der Inschrift King-tien, Ehret den Himmel, aufgehängt werden; an den Ausspruch Alexanders VII. in den chinesischen Streitigkeiten habe man sich nicht zu kehren, weil dieser von der ganzen Lage der Sache nicht recht berichtet gewesen sei; dann gebot er, die Christen sollten dem Gottesdienst, den die Chinesen dem Konfucius und den Voreltern zu Ehren anstellten, nicht beiwohnen, und lobte diejenigen Missionare, welche die Ihrigen dazu angehalten hätten, daß sie die Ahnentafeln abgeschafft oder doch nur den bloßen Namen des Verstorbenen hingesetzt hätten, und endlich verdammte er gewisse von den Jesuiten für ihre Sache herausgegebenen Schriften. Dieses Verbot jener Wörter und Gebräuche erließ er auf so lange, bis der Pabst gründlich von der Sache unterrichtet sei und darin entscheiden könne. Die Jesuiten aber nahmen dies Edikt gar nicht an, und Maigrot war dann so kühn, ein Verbot des Gottesdienstes für die dasselbe nicht anerkennenden Priester und Gemeinden zu erlassen, welches er aber wegen der darüber entstehenden heftigen Bewegungen unter den Gemeinden alsbald wieder zurücknahm. Dagegen schrieb er noch 1693 nach Rom und verklagte die Jesuiten, und 1696 ging einer seiner Mitarbeiter, Namens Nikolaus Charmot, hin, um seine Klagen und Bitten zu unterstützen. Während aber Maigrot

mit solcher Animosität gegen die Zugeständnisse der Jesuiten eiferte, wurde es doch ganz notorisch, daß er an einem Mandarin, der im November 1699 zu Fu-tschu-fu, der Hauptstadt von Fo-kien, gestorben war, gerade dieselben und noch mehr zugelassen und mitgemacht hatte. Nachdem dieser Leiche 7 Tage hindurch alle chinesischen Zeremonien ungehindert geschehen waren, ging Maigrot am letzten Tage öffentlich im Trauerkleide selbst hin, opferte vor der gewöhnlichen Seelentafel am Sarge Wachs- und Räucherkerzen und machte vor demselben 4 Koteous (Verbeugungen) mit der Stirn auf die Erde, worüber ihm einige seiner Christen selbst den Vorwurf machten, daß dies mit seiner Lehre nicht bestehe. — Auf Maigrot's und Charnot's und des neu ernannten ersten apostolischen Vikars, Herrn Artus de Lyonne, Bischofs von Rosalia, Klagen zu Rom verordnete dann Innocenz XII. 1699 einen Ausschuß der gelehrtesten und vornehmsten Mitglieder der Inquisition oder des h. Officium, um die Sache von Neuem zu prüfen und beizulegen. Während dessen erschien sowohl von den Jesuiten als den Dominikanern eine Menge Streitschriften im Druck. Auch im übrigen Europa wurde der Streit schon seit 1680 in zahlreichen Schriften mit großer Heftigkeit geführt. L e i b n i t z erklärte sich in seiner Schrift Novissima Sinica 1697 für die Jesuiten; 1700 in einem Promemoria an den Pabst und in einer Verdammung von 5 Sätzen aus P. Lecomtes Schriften sehr heftig gegen sie, die dann aber auch wider die Sorbonne auftraten. Der Hauptvertheidiger der Jesuiten in Frankreich war ihr Ordensbruder C a r l l e G o b i e n, von S. Malo, Sekretair und Procurator der auswärtigen Missionen, Begründer der lettres édifiantes; er gab über den Streit viele theils von ihm selbst, theils von den chinesischen Jesuiten geschriebene Schriften heraus. (Er starb 55 Jahre alt zu Paris 1708.) Auch der P. J o h a n n B a p t i s t d u H a l d e, zu Paris geboren 1674 uno gestorben 1743, der Hauptgeschichtschreiber China's unter den Europäern, war für die Chinesen und Jesuiten

importirt. In China wandten sich unterdessen P. Grimaldi und die übrigen Jesuiten an den Kaiser Chang-hi als obersten Gesetzgeber und Erklärer der Gewohnheiten seines Reiches, und baten ihn um Erklärung und Zeugniß über die chinesischen Gebräuche, was er dann auch, Veranlassung von den Lehren der atheistischen Sekte Ju-kiau nehmend, in Uebereinstimmung mit den Ansichten der Jesuiten durch ein Edikt that, das in die öffentlichen Zeitungen und die Jahrbücher gesetzt und in dem kaiserlichen Archive niedergelegt wurde, indem er bekannt machte, daß man in China, so weit es sich zur Lehre des Konfuzius bekenne, von den materialistischen Meinungen jener Sekte weit entfernt sei, daß man einen Schöpfer und Herrn aller Dinge, ein höchstes Wesen, unter dem Namen Schang-ti oder Tien verehre, und daß darunter nicht der körperliche Himmel, sondern vielmehr der Urheber und Beherrscher des Himmels, der Erde und aller andern Dinge zu verstehen sei. Dieser Erklärung traten dann die Großen des Reiches und die vornehmsten Gelehrten, insbesondere aber die Mitglieder der kaiserlichen Akademie, die aus den vorzüglichsten Gelehrten besteht, zur Beruhigung der Missionäre und zur feierlichen Erklärung, daß dieser Glaube in China herrsche, förmlich und öffentlich bei. Von China aus hatten mittlerweile auch die Bischöfe von Nanking, von Makao, von Askalon und von Andreville die beiden Jesuiten, P. Kaspar Kastner aus Baiern und Franz Noel, nach Rom abgeordnet, um die Anklagen der Bischöfe von Konon und von Rosalia zu widerlegen, woselbst sie 1703 anlangten. In einer zu Rom 1704 niedergesetzten Congregation wurden nach vielen Berathschlagungen und Begutachtungen der Theologen, worunter auch Bossuet, die Anordnungen und Meinungen Maigrots größtentheils bestätiget. Ohne Zweifel hatte dazu auch der „Bericht über die neue Verfolgung in China" mitgewirkt, die der Dominikaner P. Franz Gonzalez di S. Pedro auszugsweise aus dem Berichte der aus China vertriebenen Dominikaner herausgab, worin

er die Jesuiten beschuldigte, daß sie obiges Memorial von 1699 an den Kaiser mit großen Zweideutigkeiten abgefaßt hätten, so daß sie eine Antwort nach ihrem Wunsche erhielten; diese Antwort hätten sie dann einen Haufen von Chinesen zu beschwören genöthigt, obwohl eine Menge darunter nur von der Hefe des Volkes gewesen wäre, die nicht allein keine von ihren Buchstaben gekannt, sondern auch nicht einmal vom Christenthum etwas gewußt hätte; das Original des Edicts hätten sie auch kaum sehen lassen.

Um dem unglücklichen Streit bald möglichst ein Ende zu machen, ernannte, ehe noch die von Innocenz niedergesetzte Kommission eine Entscheidung gefaßt hatte, Klemens XI. 1701 einen allgemein verehrten Bischof, Karl Thomas Maillard von Tournon, Titular-Patriarchen von Antiochia, zu seinem Bevollmächtigten für Indien und China, um die dortigen Streitigkeiten zu schlichten. Nachdem dieser zuerst zu Pondischeri gelandet und auf die Klagen der Kapuziner-Missionare dort durch ein Rundschreiben vom 23ten Juni 1804 die sogenannten malabarischen Gebräuche (die Zugeständnisse der Jesuiten an einheimischen Gebräuchen in Indien) verboten hatte, und namentlich die Sitte der Jesuiten, daß ihre Aerzte und Missionare den Paria's nicht beistehen und mit den Sterbesakramenten versehen wollten, oder höchstens nur, wenn man die Kranken zu ihnen in die Kirchen brachte, so wie auch den Gebrauch verdammt hatte, den Personen niedern Standes nicht die h. Oelung zu ertheilen, landete er im April 1705 in Kanton, wo er sofort die Vorsteher der Missionen versammelte, ihnen als Zweck seiner Sendung die Reinigung des katholischen Gottesdienstes in China ankündigte, und ihnen gebot, aus den Kirchen die King-tien-Tafeln und alle Zeichen, die sich auf die Verehrung des Tien und der Voreltern bezogen, wegzunehmen. Hierauf schrieb er an die Jesuiten zu Peking, ihnen seine Ankunft und den Zweck derselben zu melden, und sie zu ersuchen, ihm vom Kaiser die Erlaubniß zu verschaffen, nach Peking zu kommen und als

General-Superior alle Missionen seines Reiches untersuchen zu dürfen. Die Jesuiten zu Peking berathschlagten sich und übergaben dann ein von P. Philipp Grimaldi, Präsidenten des mathematischen Tribunals, P. Anton Thomas, Viceprovinzial der portugiesischen Jesuiten, P. Johann Franz Gerbillon, General-Superior der französischen Jesuiten und P. Thomas Pereira, Rector des Kollegiums in Peking unterzeichnetes Memorial an den Kaiser, des Inhalts, daß eine ausgezeichnete Person Namens To-lo (Tournon) zu Kanton angekommen sei; er sei vom großen Westen (Ta-si, Benennung für Europa) her angekommen, um alle Missionen von China zu untersuchen, deren General-Oberer er sei; sie bäten daher den Kaiser bei allen Zeichen seiner Gunst, womit er nicht aufhöre, sie zu überhäufen, ihm die erbetene Erlaubniß zu ertheilen, nach Peking zu kommen, erstlich, um in seiner erhabenen Person einen Fürsten zu sehen, dessen Ruf durch die ganze Welt verbreitet sei; zweitens, ihm für den den Missionaren seines Reichs verliehenen Schutz zu danken; drittens, ihm zwei fähige Männer vorzustellen, der eine erfahren in der Medizin, der andere in der Chirurgie, die er mit sich bringe, indem er erfahren habe, daß Se. Majestät solche Leute gern sähe; sie bäten daher zu verordnen, daß er im ganzen Reiche mit aller seiner Eigenschaft und seinem Verdienste gebührenden Ehre empfangen werde; alle Auszeichnung, die es dem Kaiser gefiele, ihm zu verleihen, würde ihnen ein Anlaß zu ewiger Dankbarkeit sein, und alle Fürsten Europas, die ihn achteten, würden für die Gunstbezeugungen erkenntlich sein, mit denen er ihn beehren würde. Diese Bittschrift wurde dem Kaiser am 17. Juli auf seinem Lustschlosse zu Tschang-tschun-yuen überreicht. Nach mehreren Fragen über Tournon, worauf man ihm antwortete, daß er damit zufrieden zu sein schien, gab er folgenden Entschluß:

„Weil To-lo zu mir nicht von den Fürsten des großen Westen in der Eigenschaft als Abgesandter, sondern nur, die Missionare, deren Oberer er ist, zu untersuchen

abegeordnet und weil es auch sonst eine Person von Ansehen und Verdienst ist, so muß er sich chinesisch kleiden. Wir geben ihm die Erlaubniß nach Peking zu kommen und befehlen He-schang (einem Pallast-Officier), an alle Statthalter der Provinzen zu schreiben, ihm alles Nöthige zu verabreichen und ihn überall mit Ehre zu empfangen".

Der Vicekönig von Kanton machte ihm darauf die große Visite, und stellte ihm 3 Galeeren und 2 Barken des Kaisers mit allen ihren Wimpeln und Standarten zur Verfügung, um auf eine Weise nach Peking zu kommen, die von dem ganzen Volke die Rücksicht des Kaisers für ihn zeigte. Tournon reisete darauf am 9. September von Kanton ab, und wurde auch unterwegs überall gebührend empfangen. Im Dezember 1705 hielt er auf die Veranstaltung der Jesuiten einen prächtigen Einzug in Peking. Hier überreichte er dem Kaiser eine Denkschrift: worin er sagte:

"Den Befehlen Ew. Majestät nachkommend, habe ich Ihnen zu sagen, daß Se. Heiligkeit um Ihr Seelenheil so bekümmert sind, daß sie sehnlichst wünscht, mit diesem Hofe in beständiger Korrespondenz zu stehen und beständig Nachrichten über Ew. königl. Majestät-Person zu erhalten, sie an Allem theilnehmen zu lassen und über Alles, was Ihnen belieben dürfte, zu benachrichtigen. Zu dem Ende wünscht Se. Heiligkeit eine Person von großer Klugheit in der Eigenschaft eines Oberaufsehers über alle Europäer aufzustellen".

Der Pabst erhielt diese Nachrichten im Dezember 1706 und ließ dem P. General der Jesuiten seine Zufriedenheit hierüber zu erkennen geben. — Der Plan aber, in China einen allgemeinen Obern der Missionen als Mittelsperson zwischen diesem und dem päbstlichen Stuhl einzusetzen, erregte in hohem Grade das Mißfallen der argwöhnischen Chinesen. In der Vorstellung vor dem Kaiser Chang-hi, wo ihm dieser selbst den Sinn und die Bedeutung der Wörter erklärte, die er in den Kirchen verboten hatte, machte er die

Betise, sich hierüber und in Betreff der streitigen Gebräuche auf die Einsichten des Bischofs Maigrot zu berufen. Dieser mußte 1706 erscheinen, bestand aber nicht in der Probe, welche der Kaiser über seine Kenntniß des Chinesischen mit ihm anstellte, indem er von 4 Charakteren, die am Throne angebracht waren, nur zwei, und zwar, nach jesuitischen Berichten, ganz gewöhnliche, kannte, keine aber erklären konnte. Maigrot entschuldigte sich, daß er eines dieser Zeichen nicht habe unterscheiden können. Vergeblich versuchte es der Kaiser selbst, auch Maigrot zu überzeugen, daß die chinesischen Gebräuche der christlichen Religion nicht zuwider seien, und daß Tien ganz gleichbedeutend sei mit Tien-tschu; Maigrot beharrte auf seiner Ansicht. Chang-hi gab hierauf in einem Dekret vom 2. August 1706 sein Erstaunen hierüber zu erkennen. Bald nachher verwies der Kaiser ihn und zwei andere Bischöfe des Landes, wobei er sich beklagte, daß man ihm mehrere Schritte Maigrots verborgen gehalten habe, die er nur von einem Freunde desselben, Herrn Guetti, erfahren hatte, der in der Audienz nicht die Geistesgegenwart hatte, sie zu verbergen oder zu umgehen[4]). — Auch Tournon verlor sein Ansehen beim Kaiser und veruneinigte sich völlig mit den Jesuiten, von denen er überhaupt die schlimmsten Ansichten hatte. Angewiesen Peking zu verlassen, reizte er durch seine Verzögerung den Zorn des Kaisers noch mehr. Unterdessen hatte die außerordentliche Kommission der Propaganda nach Berichten der pariser Missionare am 20. November 1704 entschieden, daß die Wörter Tien und Schang-ti als nur den geschaffenen Himmel oder eine gewisse ihn durchdrin-

4) Maigrot ging nach seiner Verbannung nach Rom, wo er über die chinesischen Gebräuche wider die Jesuiten schrieb, und sich dann (nach jesuit. Bericht.) zu den Jansenisten gesellte, und sich wider die Bulle Unigenitus erklärte. In China übersetzte er die „Nachfolge Christi" von Thomas von Kempen und starb 78 Jahre alt zu Rom am 28. Februar 1730.

gende Kraft bezeichnend, untersagt und nicht mehr von Gott gebraucht, sondern daß statt ihrer das Wort Tien-tschu d. i. Herr des Himmels, eingeführt werde; daß die Tafeln, worauf mit chinesischen Buchstaben geschrieben steht: King-tien d. i. Ehret den Himmel, aus den christlichen Kirchen sollten weggenommen werden; daß die Christen den zur Zeit der beiden Tag- und Nachtgleichen dem Konfucius und ihren Voreltern gebrachten Opfern nicht beiwohnen sollten, und sich auch nicht in den dem Konfucius zu Ehren gebauten Häusern und Tempeln einfinden sollten, um ihm die ihm von den Gelehrten des Reichs zu erweisenden Ehren abzutragen, und eben so wenig den Dienst der Vorfahren in Zukunft leisteten, wo und wie er auch immer geschehen möchte, und daß endlich die Täfelchen der Voreltern mit der chinesischen Inschrift „der Sitz der Seele oder des Geistes dieses oder jenes", aus den Häusern aller Christen weggeschafft werden sollten. Dagegen wurden den Neubekehrten folgende durch ihre Einschränkung freilich wenig nutzbare Freiheiten. Sie dürften mit ihren Verwandten in den Sälen der Voreltern erscheinen, um die daselbst verrichteten Gebräuche mit anzusehen, ohne sie jedoch auf irgend eine Weise selbst mitzumachen. Es durften die Christen Tafeln der Voreltern in ihren Häusern aufhängen, worauf aber nichts mehr als der Name der Verstorbenen bemerkt, und denen eine Erklärung an die Seite gesetzt sei, woraus man den Glauben der Christen über die Verstorbenen ersehen könne. Dann ward auch verstattet, daß die Neubekehrten diejenigen alten Begräbnißgebräuche beibehalten möchten, die frei vom Aberglauben und allem Scheine desselben wären, wenn sie vorher von den Bischöfen und den andern Vorstehern der Geistlichkeit Belehrung darüber eingeholt hätten, welche unter diesen Gebräuchen für unschuldig gehalten werden könnten. — Hier war aber vorauszusehen, daß nicht alle Bischöfe oder apostolische Vikare eine gleichförmige Entscheidung überall geben würden, und daß man dieses Entscheidungsrecht vielleicht auch auf die andern Gebräuche

anwenden dürfte, und es war dies um so weniger zu erwarten, als Chang-hi 1706 die Erklärung erließ, er werde bloß diejenigen Missionare schützen, welche die Lehre Ricci's predigten, dagegen alle verfolgen, die der Ansicht Maigrot's folgten. Es wurde hiebei zugleich allen europäischen Missionaren der Aufenthalt und Eintritt in China ohne besondere und förmliche Erlaubniß verboten und diese von der vollen Anerkennung der Gebräuche abhängig gemacht. Unterdessen erließ auch Tournon im Januar 1707 von Nanking aus ein ganz gleiches Verbot, worin bei Strafe des Bannes alles dasjenige verboten wurde, was im römischen Verbote verboten war, ohne daß er jedoch des obigen Verbots von 1704 erwähnte. Dieses wurde in Europa auch erst 1708 bekannt. Die Bischöfe von Makao und Askalon nebst 44 Jesuiten appellirten gegen Tournon's Mandat an den Pabst und legten dabei viele Zeugnisse bekehrter und heidnischer Chinesen vor, um zu beweisen, daß die Verehrung der Voreltern und des Konfucius nur bürgerliche Dankbarkeit und Verehrung ohne Glauben der Gegenwart ihrer Seelen in den Täfelchen sei, und sandten die P. P. Barros und Beaulier nach Rom ab, die aber unterwegs in einem Schiffbruche umkamen. Dann beschwerten sie sich auch bei dem Kaiser, und dieser wurde über das Verbot Tournon's sehr erbittert. Er befahl allen Geistlichen bei schwerer Strafe, nichts wider die Gesetze und das alte Herkommen des Reichs vorzutragen. Alle, welche an jenen Gebräuchen keinen Theil nehmen wollten, wurden eingesperrt, beschimpft, gezüchtigt und des Landes verwiesen. Tournon selbst wurde angedeutet, ungesäumt das Reich zu verlassen, falls er nicht als Majestätsverbrecher bestraft werden wollte. Er wurde nicht lange nachher nach Makao gebracht, und sollte im Hause des Bischofs daselbst so lange verwahrt werden, bis die beiden Jesuiten P. Raymund und P. Provana, die der Kaiser über diese Angelegenheit nach Europa gesandt hatte, wiederkommen würden. Letzterer starb aber unterwegs schon in Indien, ersterer in Spanien, weshalb auch auf

diesem Wege keine Vermittlung erfolgte, und auch Tournon selbst starb darüber hin[5]). Der Pabst hatte aber schon, ehe er Nachricht bekam von Tournons Gefangenschaft, sein Verfahren und Verbot in allen Stücken bestätigt, und eben so wiederholte das h. Offizium 1710 sein Urtheil von 1704 und bestätigte die Anordnungen Tournon's. Zugleich gebot es bei den schwersten geistlichen Strafen, daß keine Schriften und Bücher wegen der chinesischen Gebräuche sollten herausgegeben werden, und erklärte diejenigen, die etwa zum Vorschein kommen möchten, zum Voraus für verboten. Gegen Ende des Jahres 1713 ging dieses Dekret des h. Offizium in China ein, und im Januar 1714 sandte der Bischof von Peking seinen Generalvikar, den Franziskaner Karl Castorani, an die Jesuiten am kaiserlichen Hofe, um ihnen dasselbe mitzutheilen. Die Jesuiten warnten aber den General-Vikar vor dem Zorn des Kaisers und brachten deshalb auch das Dekret nicht zur Ausführung. Dies wurde nach Rom berichtet. Darauf ließ der Pabst am 19. März 1715 die berühmte Bulle Ex illa die ergehen, in der er sich sehr scharf und strenge wider das Verfahren und die Einwendungen der Jesuiten aus-

5) Tournon war 1668 zu Turin geboren und wurde 1701 Patriarch von Antiochia und päbstlicher Gesandter nach Indien und China. Zu Makao saß er 1707 bis zu seinem Tode 1712 gefangen, und vergeblich bemühete sich Papst Klemens XI. bei dem portugiesischen Hofe um seine Befreiung. Er hatte ihn auch 1707 zum Kardinal gemacht, worüber er die Nachricht 1709 erhielt. Tournon starb mit dem Ruhme einer großen Heiligkeit, und blieb, ungeachtet er in seinem Gefängnisse viel zu leiden hatte und insbesondere auch viele Vorwürfe von dem Bischofe von Makao hören mußte, stets bei seiner Meinung. Klemens XI. ließ ihn nicht lange nach seinem Tode nach Europa zurückbringen, hielt ihm in einem Consistorium eine große Lobrede, worin er ihn als einen Martyrer und Heiligen beschrieb, und ließ durch den Abbate Fatinelli Tournon's Leben und Verfolgungen beschreiben, welchem er dann dafür eine jährliche Pension von 150 Scudi aussetzte.

spricht, ohne diese jedoch zu nennen. Er befiehlt darin bei Strafe des Bannes, den außer der Todesstunde Niemand als nur der Pabst selbst solle lösen können, allen Geistlichen in China und den dasigen Mönchen insbesondere, daß sie die bisherigen Beschlüsse der Inquisition und die Verordnungen des Kardinals Tournon heilig und genau halten und unter keinem Vorwande übertreten sollen. Alle nach China und sonst nach asiatischen Ländern reisenden Geistlichen, befiehlt er ferner, sollten einen Eid ablegen, daß sie sich nach seinem Befehle, nichts davon ausgenommen, völlig richten wollten, und Niemand solle vor Ablegung dieses Eides zu was immer für einer Amtsverrichtung zugelassen werden, und der Eid solle nicht bloß mündlich, sondern auch eigenhändig schriftlich abgefaßt und diese Unterschriften sollten an das h. Offizium eingesandt werden. Alle gegenwärtigen und künftigen Privilegien, Freiheiten, Rechte und Ausflüchte gegen diese Bulle werden dann unbedingt kassirt, und sie schließt mit dem Befehle der allgemeinen Bekanntmachung und der Zustellung an alle Geistlichen, namentlich die Jesuiten. Der Ausdruck Tien-tschu blieb jedoch verstattet. — Das Formular dieses Eides war folgendes:

„Ich N., Missionar, durch den h. Stuhl (oder von meinen Obern nach den ihnen vom h. Stuhl verliehenen Vollmachten) nach China geschickt, werde der in Betreff der chinesischen Gebräuche in der Constitution unsers h. Vaters Clemens XI. enthaltenen Verordnung, wo die Form des gegenwärtigen Eides vorgeschrieben ist, die mir auch durch die vollständige Lesung der besagten Constitution vollkommen bekannt ist, völlig und treu gehorchen, sie unbedingt und unverletzlich beobachten und ohne Rückhalt erfüllen. Und wenn ich, in welcher Weise auch immer, was Gott verhüten wolle, mich dagegen vergehe, so erkenne und erkläre ich mich, so oft dies geschehen sollte, den in der Constitution verhängten Strafen unterworfen. Dies verspreche, dies gelobe und dies beschwöre ich, indem ich die h. Evan-

gelien berühre. So wahr mir Gott helfe und die heil. Evangelien. Ich N. mit eigener Hand".

Diese Bulle richtete, als sie 1716 in China ankam, sehr große Verwirrungen an. Der Ueberbringer ward gefangen gesetzt und mit Schimpf zurückgeschickt; Landesverweisung und Tod sollte das Loos Aller sein, die sich nach dieser Vorschrift richten würden. Der Bischof von Peking wollte daher die Verkündigung dieser Bulle bis zu gelegener Zeit aufschieben, aber der General-Vikar Castorani las sie am 5. November 1716 in drei Kirchen der Jesuiten ab, ohne sich vorher darüber bei diesen zu melden. Dafür ließ ihn drei Tage nachher ein Staatsbedienter auf Befehl des Kaisers mit neun dicken schweren Ketten an Hals, Händen und Füßen schließen und als Majestätsverräther und Einführer neuer Gesetze in ein finsteres Loch werfen. Nach einiger Zeit wurde er jedoch unter der Verpflichtung, die Verordnung und alle Abschriften derselben nach Rom zurückzusenden, wieder in Freiheit gesetzt. Die Jesuiten hatten unterdessen eine an alle chinesischen Missionare gerichtete Vertheidigungsschrift ausgehen lassen, worin sie ihr Verfahren und ihre Nichtanerkennung der päbstlichen Breven zu rechtfertigen suchten, welche Schrift aber im Dezember 1718 vom Bischof zu Peking verboten und im Januar 1720 zu Rom selbst zum Feuer verdammt wurde.

Unter solchen Umständen war also die Ausführung der Bulle unmöglich, oder doch nur unter Aufgebung des Christenthums in China selbst möglich. Dieß sah man auch zu Rom ein, und man sandte deshalb 1720 einen neuen päbstlichen Gesandten, um das Gemüth des Kaisers für die Ausführung der Bulle zu gewinnen. Dieser Gesandte war der Titular-Patriarch von Alexandria, Karl Ambrosius Mezzabarba. Er reisete auf Kosten des Königs von Portugal, im März 1720, mit großem Gefolge, worunter auch sein Beichtvater, der Gesandtschaftskaplan Viani, der ein Tagebuch über diese Legation auf dessen Befehl heraus-

gab, von Lissabon ab und landete am 26. Sept. zu Makao, wo er feierlich empfangen wurde, und dagegen den Bischof von Makao und den Provinzial der Jesuiten, P. Monteiro, nach Beschwörung der Bulle Ex illa die so wie die interdizirten Kirchen der Stadt vom Banne absolvirte. — Nachdem Mezzabarba noch eine feierliche Einladung von dem Ta-yin (Excellenz, wörtlich: großer Mann) von Quangtong und Quang-si und dem Tsong-tu von Kanton gehabt hatte, reisete er unter großen Ehren von Makao ab. Der Tsong-tu stellte ihm bei Hiang-kang eine prächtige Barke zur Verfügung; in einer andern befand sich P. Laureati, Visitator der Jesuiten, der dem Legaten, sobald er Gelegenheit hatte, mit ihm allein zu sein, einen lateinischen Aufsatz überreichte, in dem er versprach, sich den Dekreten Klemens XI. nicht nur nicht zu widersetzen, sondern dem Legaten in der Ausführung derselben in Allem so viel möglich förderlich zu sein. Dabei rieth er ihm jedoch, vor allen Dingen öffentlich abzusagen, was der Kardinal Tournon gethan habe, wenn er guten Erfolg erwarten wolle. Der Legat war über diesen Widerspruch erzürnt; doch kam es zu keiner genauen Erklärung, indem sich Mezzabarba in ganz fremden unsicheren Verhältnissen fühlte. Zu Kanton gab es einige Mißverständnisse mit dem Vicekönig. In einer Konferenz mit demselben und dem Tsong-tu, Ti-tu und Ta-jin entfernten sich die beiden ersteren, weil der Legat sich dem geforderten Ceremoniell nicht unterwerfen wollte. Der Ta-jin, Namens Lipin-schun, flüsterte darauf mit den Jesuiten; der Legat verlangte, daß man die Fragen an ihn schriftlich aufsetze, und ging bestürzt nach Hause. Dort verlangte er von den Jesuiten, aufzuschreiben, was der Ta-jin zu ihnen gesprochen hätte. Sie thaten dieß; doch waren es nur Schmähungen auf Tournons Kommission. Der Legat zerriß das Papier zornig und drohend, und befahl den Jesuiten, wieder zum Ta-yin zu gehen und die Fragen schriftlich zu verlangen. Diese Fragen bezogen sich auf den Zweck der Gesandtschaft Tournons und Mezzabar-

ba's und die Meinung des Pabstes. Der Legat setzte die Antworten auf, bei deren Uebersetzung es aber wiederum Zerwürfnisse mit den Jesuiten über den Charakter und die Berichterstattung Tournons an den Pabst gab, worüber dann mündliche Verhandlungen zwischen dem Legaten und dem Ta-yin, der ihn besuchte, stattfanden. Als seinen Zweck gab der Legat an, mit dem Kaiser über die Religion zu sprechen, ihn um einige Gewogenheit für dieselbe zu ersuchen, von ihm die Erlaubniß zu erhalten, sein Amt als Superior der Missionen verrichten, und für die Prediger des Christenthums sich nach den päbstlichen Vorschriften richten zu dürfen; dann auch, den Kaiser um Erlaubniß zu bitten, von dem Wohlbefinden desselben den obersten Priester benachrichtigen zu dürfen. Die gepflogene Korrespondenz wurde an den Kaiser gesandt, und der Legat sandte Laureati mit Schreiben an die Missionare Pedrini und Ripa [6]), päpstliche Visitatoren in China, und die Superioren der Mission zu Peking voraus. Am 25. Oktober segelte auch Mezzabarba in einer prächtigen Barke mit der Inschrift auf der gelben Flagge „Aus dem entferntesten Westen ein Gesandter an den Kaiser," begleitet von Ta-yin und mehreren Mandarinen in einer andern Barke, nach Peking ab. P. Pereira war in seinem Gefolge als Dolmetscher. Zu Nan-tschang-fu in Kiang-si traf den Legaten ein Mandarin, der mit den Fragen an ihn abgesandt war, ob Pedrini und Ripa päbstliche Abgesandte seien, wofür sie sich ausgäben, und ob die zuletzt bekannt gemachte Verord-

---

6) Dieser Ripa ist vermuthlich derselbe mit Matthäus Ripa, der 1710 in China ankam, dort 1715 eine Erziehungsanstalt für eingeborne Priester gründete, und diese 1723 bei seiner Rückreise nach Europa mit 5 jungen Chinesen nach Neapel verlegte. Indessen konnte sie hier erst im März 1729 eröffnet werden. Sie besteht auch jetzt noch. Ripa starb, 64 Jahre alt, an seinem Geburtstage, den 29. März 1746 zu Neapel. Späterhin nahm auch die Propaganda chinesische Zöglinge auf.

nung des Pabstes (Ex illa die) wirklich von diesem herrühre. Mezzabarba antwortete, Pedrini und Ripa seien an den Kaiser nur als Gelehrte gesandt, die dem Kaiser angenehm sein könnten, und die Bulle, wenn sie die rechte und nicht eine unterschobene sei, sei wirklich vom Pabste an die Europäer in China abgeschickt. Dann fielen unterwegs auch noch mehrere unangenehme Untersuchungen über den Zweck und die Gesinnungen des Pabstes und des Legaten durch abgeschickte Mandarinen vor. In Tschang-tschung-yuen traf ihn auch ein kaiserlicher Befehl, der ihn zurückwies, und Arrest, damit er von der Ausführung der Bulle abstehe, was besonders der chinesische Jesuit P. Ludwig Fan zu erzwingen suchte, der dem Legaten auch als Dolmetscher bei den Mandarinen diente und mehr geehrt wurde als dieser, und überall auch den Vortritt vor dem Legaten hatte. Auf die neuen Vorstellungen Mezzabarba's wurde ihm jedoch die Vollführung seiner Gesandtschaft erlaubt und er in ein Bonzenkloster untergebracht, wo neue Unterhandlungen stattfanden. Hier ward der P. Fan sehr heftig, und sagte in Gegenwart der Bonzen: „Wer ist der Pabst? Der Pabst befiehlt; ich bitte euch, wer ist er, daß er befehlen kann? Er untersteht sich nicht, den Engländern und Holländern zu befehlen, und China sollte sich seinem Willen unterwerfen? Doch wir wissen, wie wir uns dabei verhalten sollen. In der That, die Engländer und Holländer sind sehr weise.“ Mezzabarba hielt sich ganz gemäßigt und die Versammlung endigte friedlich und freundlich, obwohl der Legat noch unter Wache blieb. Endlich mußte er auch dem oft wiederholten Verlangen, das Schreiben des Pabstes an den Kaiser abzuliefern, ungeachtet er stets leugnete, ein solches zu besitzen, insofern entsprechen, daß er eine Erklärung mit den Zugeständnissen der Tafeln mit den Namen der Verstorbenen, der bloß äußerlichen Gebräuche des Lichtanzündens, Räucherns und Speisevorsetzens, der Kotous vor den Tafeln und Leichnamen und bei den Gräbern erließ. In der Konferenz der Mandarinen zu Tschang-tschung-yuan war

man mit diesen Zugeständnissen völlig zufrieden und zweifelte auch nicht an der Zufriedenheit des Kaisers. Sehr unverschämt äußerte sich aber dagegen der mitgegenwärtige Jesuit P. Joseph Suarez, der dies Alles List und Betrug nannte, und darauf hinwies, daß auf den Tafeln die wesentlichen Worte: „Dies ist der Sitz der Seele von N N." in der Konstitution nicht erlaubt seien. Die Mandarinen erklärten sich aber doch zufrieden. Dann folgten wieder mehrere Beunruhigungen durch Schreiben vom Hofe. Mezzabarba wurde hierüber sehr matt und erschöpft, so daß ihn die Mandarinen zu trösten suchten. Am 29. Nov. 1720 erschienen auch die Barnabiten Cesati und Ferrario wieder, die vom Legaten in die Tartarei an den Kaiser geschickt waren, um seine Ankunft zu melden. Diese hatten auch Gefängniß und viele Verhöre ausgestanden, wobei unter andern der P. Parennin als Dolmetscher ihre Erklärung, sie seien von der Congregatio de propaganda fide abgesandt, dieses so deutete, die Leute, welche sie gesandt hätten, seien Tribunalisten, welche Zänkereien unter den Leuten erregten, worauf ihm Ripa widersprochen und die richtige Erklärung gegeben, Parennin aber dann lachend versetzt habe, was er gesagt habe, laufe eben dahin hinaus. Mezzabarba verlor endlich alle Hoffnung, zur kaiserlichen Audienz zu gelangen, bis er endlich am 30. Dezember 1720 durch einen Prinzen mit großem Gefolge zur Audienz auf dem Schlosse zu Tschang-tschung-yuan am folgenden Tage berufen wurde. Hierher wurden auch alle Pekinger Jesuiten berufen, um dem Kaiser wegen seiner Besiegung des mongolischen Fürsten Arabden und der Eroberungen in Tibet zu gratuliren, so wie auch dem Legaten ihre Ehrfurcht zu bezeugen. Alle mußten mit dem Legaten neunmal mit dem Kopf auf die Erde schlagen, um sich dadurch zur morgigen Zeremonie vorzubereiten. Am 31. December 1720 erschien demnach Mezzabarba, geführt von Li-pin-schun vor dem Kaiser in seiner kirchlichen Amtskleidung, alle übrigen Europäer in chinesischer Tracht. An jeder Seite des Throns waren 6

Reihen Hofleute und vor jeder Reihe 4 Tische mit Früchten und Backwerk. Als Chang-hi sich auf den Thron gesetzt hatte, machte der Legat mit seinen Begleitern die gewöhnlichen Koteus und übergab dem Kaiser, der sich nach dem Befinden des Pabstes erkundigte, dessen Briefschaften, die der Kaiser uneröffnet sogleich einem Verschnittenen übergab. Mezzabarba wurde dann ans Ende der ersten Reihe der Großen gestellt; seine Begleiter kamen hinter die sechste Reihe. Auf ein Zeichen des Kaisers setzte sich dann die Versammlung nieder. Dann wurde ein Zobelrock gebracht, worauf Chang-hi den seinigen auszog und ihn dem Legaten überschickte, der ihn sogleich über seiner Amtskleidung anzog und dem Kaiser seinen Dank ausdrückte. Hierauf wurde gegessen und der Kaiser sandte mehrere Schüsseln von seiner Tafel an Mezzabarba und die Jesuiten. Nach dem Essen empfing Mezzabarba vor dem Thron vom Kaiser selbst einen Becher mit Wein; seine Begleiter empfingen sie ebendaselbst von vier Mandarinen. Endlich that dann der Kaiser an den Legaten einige Fragen, was z. B. die Menschengestalten mit Flügeln bedeuteten, die er auf einigen europäischen Gemälden wahrgenommen habe, eröffnete eine Dialektik gegen die päbstlichen Entscheidungen über die chinesischen Gebräuche, und verschob die Hauptsache auf eine andere Audienz. Nachdem er den Legaten dann noch gefragt hatte, ob er Mathematiker in seinem Gefolge habe, ob er ein Geheimniß wisse, das Gedächtniß zu stärken, und der Legat dies verneint hatte, entließ er die Versammlung. Dem Legaten wurden die kaum angerührten Speisen als Geschenk in seine Wohnung nachgesandt und dieser schickte dem Kaiser die mitgebrachten europäischen Gelehrten zu seinem Dienste. Am 1. Januar 1721 wurden von den Mandarinen die päbstlichen Geschenke eingefordert, wobei sie jedes einzelne Mitglied der Legation fragten, ob sie ein Geschenk für den Kaiser hätten. Auch wurden wieder Speisen von der kaiserlichen Tafel gebracht, worunter Fasanen, die der Kaiser selbst getödtet hatte. Die P.P. Cesati und Fer-

rario durften nun erscheinen und ihr Schreiben überreichen. Dann erhielt der Legat auch noch ein bequemeres Haus; aber nur die Missionarien vom Hofe durften bei ihm aus- und eingehen. Am 2. Januar 1721 war die zweite Audienz. P. Suarez übersetzte das Schreiben der Barnabiten, wobei sich die P. P. Regis und Simonetti laut über die geringe Achtung beschwerten, die der Pabst den Jesuiten erwiese. Die Geschenke wurden überreicht und gnädig angenommen. Aber noch an demselben Tage kamen zwei Vorschriften, die sehr ungnädige Aeußerungen des Kaisers über die Gesandtschaft und den Pabst und dem gemäße Rathschläge überbrachten. Die Verschnittenen selbst schimpften sehr über Tournon, und P. Muravo über den Pabst. Die Haft des Legaten ward verschärft; Niemand durfte ins Haus, als wer beim P. Pereira zu thun hatte, der bei Hofe besonders in Gnaden stand. In der Audienz am 3. Januar, wo außer dem Legaten nur der Missionar Friedrich Roveda, der Gesandtschaftskaplan Viani und P. Fan zugegen waren, wußte Chang-hi, daß die päbstlichen Verordnungen auch in Frankreich nicht gültig seien und beobachtet würden, hob seine besondere Ehrenbezeugungen und Vertraulichkeit gegen Mezzabarba hervor, beklagte sich sehr über Pedrini und Ripa, und bat ihn, solchen schlechten Leuten kein Gehör zu geben, erwähnte seine Bemühungen, die verschiedenen Nationen und Orden zu vereinigen, und daß er sie zu dem Ende auch einmal alle in Ein Haus gelegt habe, aber ohne Erfolg, wie denn auch die Jesuiten unter sich selbst beständig uneins seien, fragte den Legaten, ob er hoffe und es über sich nehmen wolle, daß sie alle sich seinem Ausspruche unterwürfen, und wie der Pabst sich bei so bewandten Umständen in die Sache mengen und eine Entscheidung zu treffen wage, da ihm die chinesischen Staatsgebräuche ganz fremd und unbekannt seien. Der Legat antwortete sehr gut und gewandt, dankte dem Kaiser für seine Güte und Gunstbezeugungen, bat ihn wegen der Molesten durch die Europäer um Verzeihung und sagte ihm,

daß seine Güte und Langmuth in ganz Europa bekannt und bewundert sei, und daß der Pabst nicht über chinesische, sondern nur über christliche Gebräuche urtheilen und entscheiden wolle, und zwar nach Anhörung beider Parteien und nach christlichen Entscheidungsgründen. Dann setzte der Kaiser noch hinzu: „ich liebe eure Religion sehr; ich bete eben den Gott an, den ihr anbetet. Wenn ihr also eine Schwierigkeit findet, so wendet euch an mich, ich will euch solche heben.“ Der Legat dankte für alle Gnade und versprach dies zu thun. Nun bemerkte der Kaiser noch, wie keiner von denen, die er nach Europa gesandt (Barros, Raymund ꝛc.) zurückgekehrt sei, und er argwöhne deshalb, daß sie vom Pabst hingerichtet seien. Der Legat erklärte hierauf das europäische Gesandtenrecht, und gab die nöthigen Aufschlüsse. Endlich bemerkte der Kaiser noch, die päbstliche Verordnung über die chinesischen Gebräuche seien nicht in Beziehung auf das Christenthum gegeben, sondern man habe sich dadurch nur an Maigrot, Pedrini und Anderen zu Gefallen an den Jesuiten rächen wollen. Diese Worte verdolmetschte P. Fan nicht; der Kaiser wiederholte sie aber in der 4. Audienz, am 10. Januar 1721. Diese war unwichtig, aber sehr beunruhigend für den Legaten. Der Kaiser erzählte wieder seine Bemühungen und sagte, er wolle einen seiner Diener nach Rom schicken und der Legat solle nur ruhig sein, und sich über nichts, was er sich vorbehalten möchte, einen Kummer machen. Der Legat wollte antworten, aber die Dolmetscher wollten ihn nicht hören, obgleich Pedrini und Ripa dabei waren. Niemand redete mit dem Kaiser außer P. Fan, und dieser nur leise. Sehr feierlich war die Audienz am 14. Januar, der alle Europäer, auch die kränklichen, beiwohnen mußten. Der Kaiser munterte den Legaten auf, frei zu reden, und es entspann sich nun wieder ein Disput über die chinesischen Gebräuche. Der Kaiser war äußerst gnädig. Der Legat bat auf der Erde liegend den Kaiser, allen Europäern, die das Unglück gehabt hätten, ihm zu mißfallen, gnädigst zu ver-

zeihen. Der Kaiser erwiederte mit einem sehr höflichen Kompliment, was der Legat geredet und gethan habe, sei unverbesserlich; aufs Künftige sei Alles ins Reine gebracht und die ganze Sache geendet. Auf die Aufforderung, ferner seine Wünsche zu äußern, bat der Legat, in China als Superior der Missionen bleiben zu dürfen. Hierauf verschob der Kaiser die Antwort auf eine andere Zeit, gewährte aber die wiederholte Bitte, alles Vergangene zu vergessen, und ersuchte auch selbst den Legaten, auch seinerseits die Missionare, die sich möchten vergessen haben, mit Schonung zu behandeln, und ermahnte diese, künftig von ihren Zänkereien abzulassen und als Kinder einer Familie in der treuesten Eintracht mit einander zu leben. Vom Legaten verlangte er dann noch, baldmöglichst Jemanden an den Pabst abzusenden, um ihn von Allem zu benachrichtigen. Hierauf ward die Versammlung entlassen; nur P. Suarez und P. Boubet blieben beim Kaiser. Der Legat war über diese Audienz sehr vergnügt; die Jesuiten bemerkten ihm aber, wofern Gott das Herz des Kaisers nicht ganz umgeändert habe, seien sie berechtigt, alles, was er gesagt habe, für Spötterei zu nehmen, worüber sich der Legat entsetzte. Doch wurde er von kaiserlichen Abgeordneten alsbald angetrieben, seinen Bericht an den Pabst abzufassen. Der Legat beschrieb darin die letzte Audienz und sagte, daß der Kaiser verstattet habe, daß das Evangelium nach des Pabstes Verlangen gepredigt würde. Dies setzte der Legat hinzu, um des Kaisers Willensmeinung gewiß zu erfahren. Der Bericht wurde von Verschiedenen übersetzt und dem Kaiser vorgelegt. Es fiel nun viel Hin- und Herschicken über die Berichtigung des Berichtes vor, wobei man übereinkam, dem Kaiser die päbstlichen Instruktionen für den Legaten mitzutheilen, um daraus mit Gewißheit zu ersehen, was der Pabst erlaube und verböte. Diese Instruktionen wurden übersetzt und zwei Tage darauf vom Kaiser zurückgeschickt, indem er, wie P. de Mailla in seiner allgemeinen Geschichte China's und Viano einstim-

mig berichten, mit rother Dinte folgenden Si darunter bemerkt hatte:

„Nach allem, was man mit Gewißheit aus der Durchsicht dieser Verordnungen herausbringen kann, beziehen sie sich auf Niemand, als die erbärmlichen Europäer. Wie will man über die hohe und ehrwürdige Lehre der Chinesen ein Urtheil fällen, da dieses europäische Volk nicht einmal ihre Sprache kennt? Sie enthalten viele schlimme Sachen. Es erhellt aus diesem vom Legaten mitgebrachten Ausspruch, daß zwischen ihrer Sekte und den Sekten der Ho-schang und Tao-sse eine große Aehnlichkeit ist. Es ist vielleicht keine größere Uneinigkeit möglich, als zwischen ihnen herrscht. Man befindet also nicht für gut, daß den Europäern künftighin verstattet werde, ihre Gesetze weiter auszubreiten; vielmehr ist das einzige Mittel, zur Verhütung übler Folgen, daß man ihnen solches verbiete.“

In seiner Bestürzung hierüber wollte der Legat zuerst ein demüthiges Schreiben an den Kaiser erlassen und verlangte, daß alle Missionare dasselbe unterzeichneten. Die Jesuiten weigerten sich dessen aber, und sagten, die Konstitution des Pabstes müsse aufgehoben werden. Besonders erschöpften sich Mouravo und Suarez in Vorwürfen gegen den Pabst und P. de Maillaʔ erklärte dem Legaten, der Pabst habe diese Konstitution nicht mit gutem Gewissen erlassen können, und sie könnten ihm auf seinem Todesbette keine Absolution ertheilen, wenn er auf diesem gottlosen Befehle bestände, und dies wolle er dem Pabste selbst in's Gesicht behaupten. Die gemäßigtern Jesuiten kalkulirten, die Beobachtung der päbstlichen Verordnung würde die Mission zerstören, folglich sei sie nicht verbindlich und ihr keine Wirksamkeit zu gestatten. Der Legat aber blieb standhaft, so viel er auch zu leiden hatte. Am 18. Januar kam auch der Ta-jin, sein bisheriger treuer Freund Li-pin und sagte zu ihm, der Legat sei ein treuloser Verräther, ihm aber habe es fast den Kopf gekostet, daß er so viel Liebe für

den Legaten bethätigt habe, während er noch vor Kurzem Willens gewesen sei, ihn, den Ta-jin, umzubringen. Die Bedienten des Ta-jin und die begleitenden Mandarinen gaben unterdessen dem Kammerdiener Mezzabarba's unzählige Maulschellen, zupften ihn beim Barte und thaten ihm hundert andere Beschimpfungen an. Der Legat hatte dabei dann noch genug zu thun, die Vorwürfe, daß seine blasse Farbe nur von Galle und Grimm gegen den Kaiser herrühre, abzuwehren. Abends kehrten die Mandarinen zurück und drangen in den Legaten, das vorerwähnte kaiserliche Si zu beantwortrn. Der Legat that dies, indem er den Kaiser wegen unwissentlicher Beleidigung um Verzeihung bat, die Qual seines Herzens vorstellte und den Kaiser um Gnade für die Europäer anflehte. Auf den Rath und das Anhalten der Missionare fügte er dann die Nachschrift hinzu, wenn der Kaiser befehle, so wolle er sogleich abreisen und dem Pabste des Kaisers Meinung klar, treu und aufrichtig zu wissen thun. Die Mandarinen und dann ihre Bedienten hielten unterdessen ihre Mahlzeit in des Legaten Schlafzimmer und beschmutzten es mit demselben sehr. Dabei erfuhr der Legat auch, daß Pedrini und Ripa ins Gefängniß geworfen seien, Laureati ebenfalls und Pereira in Gefahr desselben stehe, weil sie den Kaiser über den Legaten falsch berichtet hätten, und daß Li-ping-schun vor Gericht gestellt werden solle, weil er dem Legaten gefällig gewesen sei. Am 19. Januar folgten neue Botschaften und Drohungen, worunter auch die Meldung, der Kaiser habe des Pabstes Verordnung mit Maigrots Befehle verglichen und beide gleichlautend gefunden; wenn also der Pabst bei einem Ausspruche in Religionssachen den Beistand des h. Geistes genösse, wie der Legat gesagt habe, so müsse Herr Maigrot der h. Geist der Christen sein. Hierauf folgte dann noch an demselben Tage ein neues Si mit Anmerkungen über die päbstlichen Zugeständnisse und mit heftigen Verwünschungen gegen Maigrot; das vorige Si sollte durch alle Reiche Europa's bekannt gemacht werden, und

der russische Gesandte zu Peking habe versprochen, es allen Höfen mitzutheilen. Der Legat wurde hierdurch ganz niedergeschmettert. P. Mouravo warf sich ihm zu Füßen und bat ihn von der Ausführung der Bulle abzustehen. Der Legat aber wollte, wie er sagte, kein Heilmittel, das schlimmer sei, als die Krankheit selbst; erklärte sich aber bereitwillig zu andern Mitteln, die seiner Pflicht nicht zuwiderliefen. Mourava wollte nun eine neue Bittschrift an den Kaiser aufsetzen, aber P. Raynauld, den der Kaiser auch schon zum Gesandten nach Rom bestimmt hatte, zog eine schon fertig aus der Tasche, worin der Legat den Kaiser bat, den Europäern gnädig zu sein, ihre Religion zu dulden, seine Drohungen zurückzunehmen, während er selbst zum Pabste zurückgehen wolle, um ihm die Gesinnungen des Kaisers völlig und aufrichtig darzustellen, wie es der Kaiser oder seine Mandarinen ihm aufgeben würden, und er möge Personen bezeichnen, um zu bezeugen, mit welcher Aufrichtigkeit und Mühe er hierin verfahren würde, um die Ehre zu haben, vor kaiserlicher Majestät wieder erscheinen zu dürfen. Unterdessen sollte Alles im alten Stande bleiben. Der Legat und die Jesuiten unterzeichneten dies. Dem Legaten wurde darauf ein Aufsatz Pedrinis an den Hof wider die Jesuiten mitgetheilt und er genöthigt, seine Meinung darüber zu sagen, worauf er sagte, Pedrini habe wider das Gesetz der christlichen Liebe gehandelt. Der Kaiser gab ihm dann am 20. Januar wieder Audienz, wo der Legat zum Kaiser sagte, Pedrini sei zu tadeln, daß er dem Kaiser Aergerniß gegeben und sich über seinen Nächsten beschwert habe, weswegen er den Kaiser für ihn um Verzeihung bitte. Dann machte sich der Kaiser hier und in der Audienz am 21. Januar auf Unkosten des Pabstes lustig, wobei er dem Legaten hart zusetzte, sein ernsthaftes Gesicht etwas aufzuheitern und einiges Lob von ihm zu erhalten. Doch blieb der Kaiser bei guter Laune, gab die Gefangenen frei, und sagte zum Legaten, er sei gesonnen, die Missionare vollkommen zu versöhnen und bäte ihn um seinen Beistand. Da-

bei befreite er den Legaten auch von seiner Wache und lud ihn nach Peking ein, um dort das Neujahrsfest mitzufeiern und besseres Wetter zu erwarten. Mezzabarba kam dann am 23. Januar bei den portugiesischen Jesuiten an und wurde sofort vom russischen Gesandten und an den folgenden Tagen von andern hohen Personen bewillkommt. In der Audienz am 26. Januar war der Kaiser sehr aufgeräumt, erklärte dem Legaten, die Chinesen seien nicht so einfältig, zu glauben, die Seelen ihrer Vorfahren seien in den Ahnentafeln, und begann dann wieder einen satyrischen Disput. Am 28. Januar, dem chinesischen Neujahr, erhielt der Kaiser vom Legaten ein silbernes Kreuz mit eingeschlossenen Stückchen vom Kreuze Christi zum Geschenk. Der Kaiser ließ sogleich fragen, wohin man diese Reliquien nicht mitnehmen dürfe, der Legat antwortete, nicht in einen Götzentempel ꝛc., oder überhaupt, wo man etwas thue, was sich zur christlichen Religion nicht schicke. Der Kaiser ließ darauf zurücksagen, daß er alle Ehrfurcht gegen die Reliquie in sich verspüre. Der Legat wurde am Hofe auch sehr fetirt, obschon die Lustbarkeiten nicht immer zu seinem Charakter so besonders paßten. Doch dienten diese Zerstreuungen, wie Viani sagt, um den Legaten von dem Unmuth über die perfiden Streiche und die übelwollenden Reden der Jesuiten abzuziehen. Am 6. Februar 1721 ging der Hof wieder nach Ttschang-tschung-yuen, der Legat folgte am folgenden Tage, und es wurde ihm hier auf den 20. Febr. die Abschiedsaudienz bestimmt, und die Geschenke für den Pabst und den König von Portugal dem Legaten vorher zugeschickt. In der Audienz zeigte der Kaiser ihm einen Bericht an den Pabst, und wurden die Missionare bestimmt, die ihn begleiten sollten; nachdem der Kaiser dem Legaten, wie üblich, vom Throne aus den Wein überreicht hatte, gab er ihm auch zwei Ketten von Perlen als Geschenk und Hochachtungsmerkmal für den Legaten selbst. Kaum war der Legat zu Hause angekommen, als ihm die Mandarinen vom Kaiser ein Tagebuch über alle Vorgänge mit dem Le-

gaten vom 25. Dezember 1720 bis zum 27. Januar 1721 überbrachten, mit dem Befehl an die Jesuiten oder ältern Missionare in China dasselbe zu unterschreiben und zu beglaubigen. Dies geschah zuerst von Suarez, dann von den übrigen. Ripa aber weigerte sich, weil er den Inhalt der Schrift nicht kenne. Endlich sah er sich durch die Jesuiten und Mandarinen genöthigt zu unterschreiben, bemerkte aber den Zwang dabei. Pedrini aber wollte nicht unterschreiben, weshalb er nebst dem Legaten noch um Mitternacht in starkem Schneefall zum Verhör vor den Kaiser gebracht wurde. Dieser aber ließ ihm, des Majestätsverbrechens wegen, wider des Kaisers Befehle geredet oder wider dessen Willen gemuthmaßt zu haben, Stockschläge geben, und Ripa erlitt in dieser Nacht und den folgenden Tag sehr schwere Fesseln und sowohl vor dem Thron als in der Wachtstube alle möglichen Beschimpfungen. Er erbot sich nun zwar wohl zu unterschreiben, aber vergeblich, und wurde trotz den Bitten des Legaten in das Gefängniß der zum Tode verurtheilten Missethäter zu Peking gebracht. Der Kaiser äußerte sich hiebei auch gegen den Legaten, Maigrot sei nicht besser, als Pedrini, und er hoffe, er werde ihm jenen zur Bestrafung nach China zurücksenden; überhaupt aber sei er nun in seiner Meinung völlig bestärkt worden, um der Ruhe des Reichs willen, das Christenthum auszurotten. Die Jesuiten verlangten nun eine förmliche Bestrafung Maigrots und Pedrinis. Der Legat aber redete sich heraus, und der Kaiser wurde ermüdet, so daß er von Maigrots Bestrafung abstand und Pedrinis Verhalten keine üblen Folgen für die andern Missionare geben wollte. Der Kaiser lernte Pedrini seiner Standhaftigkeit wegen hochachten und nahm ihn einige Monate später zum Begleiter in die Tartarei. Noch eine neue und letzte Audienz hatte der Legat am 1. März 1721 wieder zu Peking, und hier überhäufte ihn der Kaiser mit Ehrenbezeugungen, und erwies ihm alle ersinnliche Freundlichkeit, wie nie einem Gesandten oder Prinzen vorher, so daß der Hof ganz erstaunt war. „Geht hin,“

sagte der Kaiser zum Legaten, „und kommt wieder, sobald es euch möglich ist. Vor allen Dingen nehmt eure Person und eure Gesundheit wohl in Acht. Gebt mir Nachricht von euch, und seid versichert, daß ich eure Zurückkunft mit vielem Vergnügen sehen werde.“ Mezzabarba mußte versprechen, gelehrte Leute und einen Arzt, die besten Landkarten und neue Bücher aus Europa, besonders mathemathische, mitzubringen. Dann ließ der Kaiser auch ein Klavier bringen, und spielte dem Legaten einige chinesischen Arien vor, um ihm zu erkennen zu geben, wie vertraulich er mit den Europäern umgehe, deren Gelehrsamkeit er sehr verehre. Nachdem er ihn dann noch zu sich auf den Thron steigen lassen und einen goldenen Becher Wein mit ihm getheilt hatte, beschloß er die Audienz, indem er dem Legaten die Hand sehr zärtlich und vertraulich zwischen seine Hände drückte. Am 3. März reisete der Legat von Peking ab und kam den 27., begleitet von Li-pin-schun, zu Makao an, von wo aus er dem Kaiser auch schriftlich dankte. Der Legat erfuhr hier viel Ungunst von den Jesuiten. Ripa berichtete sogar von Peking aus nach Rom, daß Mouravo und Parennin ihn am 1. Mai 1721 hätten zwingen wollen, das apostolische Amt aufzugeben und ihm mit der Ungnade des Kaisers gedroht hätten, wofern er fortfahre, dasselbe auszuüben [7]). Um nun aber einigermaßen die dem Christenthum

7) Mezzabarba hatte in seiner Begleitung mehrere Priester, die er nach den Provinzen hinzuweisen die Vollmacht hatte, wo er ihre Anwesenheit am Nothwendigsten erachten sollte. Da er sie nun unter den obwaltenden Umständen in China nicht zu verwenden sah, so sandte er den Barnabiten P. Sigismund Calchi, einen Mailänder, in Begleitung des Weltpriesters Joseph Vittoni am 3. Oktober 1721 von Kanton nach Pegu, um dort mit den Vollmachten und mit dem Titel eines apostolischen Vikars eine Mission zu eröffnen, und sie landeten Anfangs 1722 zu Siriam, einem Hafen Pegus, und eröffneten dort die Mission mit großem Erfolge. P. Calchi starb aber schon 1727, wo dann auch Ava von Pegu getrennt und als eigene Mission unter der Leitung von Vittoni und eines andern Priesters Rosetti konstituirt wurde, ohne daß man etwas von deren fernerem Schicksal und Lebensverlauf weiß.

in China durch den Haß und die Leidenschaften drohende Gefahr abzuwenden oder fern zu halten, und um die Missionare einestheils zu ermuntern und es ihnen zu erleichtern in ihrer Pflicht zu verharren, anderntheils sie zu vermögen, in sich zu gehen und mit den andern einträchtig zu wirken, erließ der Legat, indem er vorgab, daß er eine Vollmacht des Pabstes bei sich führe, die Bulle Ex illa die in einigen Stücken zu mildern, zu Makao am 4. November 1721 einen Hirtenbrief, in welchem er erklärte, die Verordnung Clemens XI. von 1715 solle in ihrer vollen Kraft bleiben, doch wolle er, wegen der unter den chinesischen Missionaren entstandenen Zweifel, den chinesischen Christen einige Gebräuche erlauben. Er erlaubte also Tafeln mit den Namen der Voreltern aufzustellen, und sich ihrer zu bedienen, allein es sollte denselben eine Erklärung an die Seite gesetzt und sie sollten ohne Aberglauben verfertigt werden; ferner erlaubte er alle chinesischen Gebräuche, die nicht abergläubisch seien, sowie auch den Konfuziusdienst, in so weit er weltlich sei, so wie auch, daß man sich vor den Tafeln, worauf nichts mehr als Konfuzius Name stände und denen eine Erklärung beigefügt sei, räuchern, Lichter anzünden und Speisen hinsetzen könne. Dann erlaubte er, daß man bei den Leichen Rauchwerk und Lichter opfern könne, wenn nur in einem beigelegten Zettel die wahre Meinung der Opfernden angezeigt würde; daß man vor den Tafeln des Konfuzius und der Voreltern, wie auch vor den Särgen der Seinigen niederfallen dürfe; daß man zu Ehren der Verstorbenen vor dem Sarge und ihren Tafeln Tische mit Zuckerwerk, Früchten, Fleisch ꝛc. aufstellen könne, wenn nur der Aberglaube fern bliebe, und daß man vor diesen und den öffentlichen Reichstafeln sich niederwerfe, Lichter und Weihrauch anzünde und bei den Gräbern Tische mit Speisen aufstelle. Diese Vergünstigungen sollten, bis der apostolische Stuhl anders entscheiden würde, nur den Missionaren mitgetheilt sein. Mezzabarba verbot auch allen Geistlichen und den Jesuiten insbesondere bei Strafe des Bannes,

sie in die einheimischen Sprachen zu übersetzen oder sie Jemandem außer denen, die als Prediger des Evangeliums nach China kämen, bekannt zu machen, und ermahnte, statt dieser allmählig andere kirchliche Gebräuche unterzuschieben. — Nachdem nun noch Mezzabarba vom Statthalter zu Makao die Erlaubniß erhalten hatte, den Körper des Kardinals Tournon nach Europa mitzunehmen, segelte er am 9. Dezember 1721 mit günstigem Winde von Makao ab. — Seine Zugeständnisse befahl der Bischof von Peking unter der schon 1722 beginnenden dem Christenthum ungünstigen Regierung des Kaisers Yang-tsching, der im Januar 1724 ein Dekret erließ, die Europäer aus dem Reiche zu verbannen, und den Christen verbot, sich zum Gebete zu versammeln, zur Erhaltung der Christengemeinden in Anwendung zu bringen. Zu diesem Kaiser kamen im Oktober 1724 auch noch zwei Karmeliter-Barfüßer als päbstliche Abgesandte mit Geschenken des Pabstes, die zwar der Geschenke los wurden, sonst aber weiter nichts ausrichteten. Der Kaiser erklärte ihnen als die Ursache seines Zorns gegen die Christen, daß man die uralten, von den h. Vorfahren gestifteten Gebräuche umstoßen und ihnen nicht die geringste Ehre erzeigen wolle. — Mezzabarba war 1725 nach Rom zurückgekommen, und überreichte Innozenz XIII. als Gegengeschenke Chang-hi's für den Pabst unter andern eine mit 11 großen kostbaren Perlen besetzte Tabatiere, einen großen weißen Papagei mit rother Brust und als das Kostbarste ein Päckchen Ginseng. Innozenz blieb bei den Dekreten seiner Vorgänger, und den Jesuiten zürnte er so, daß er sie schon aufzuheben gedachte. Benedikt XIII. aber war ein großer Gönner der Jesuiten. Klemens XII. entkräftete 1735 die Verfügungen Mezzabarba's und des Bischofs von Peking, und Benedikt XIV., der den Jesuiten nicht günstig war, erließ 1742 in der Bulle Ex quo singulari das Endurtheil, worin er alle streitigen chinesischen Gebräuche auf das Bestimmteste verdammte, die Zugeständnisse Mezzabar-

da's aufhob, und für alle chinesischen Missionare eine neue Eidesformel, welche jeder möglichen Ausflucht vorbeugen sollte, vorschrieb. Eine ähnliche Bulle, Omnium sollicitudinem, erließ er 1744 wider die Jesuiten zur Verdammung der malabarischen Gebräuche, worin er dieselben Maaßregeln anordnete, unter andern auch die, daß diese Bullen alle Sontage bei den gottesdienstlichen Versammlungen publizirt werden und die Neophyten versprechen sollten, sich denselben zu unterwerfen. Eine Menge Neophyten in beiden Ländern gab darauf das Christenthum auf, und die Bekehrungen nahmen bedeutend ab oder hörten ganz auf. Indessen hörte trotz aller dieser Maßregeln die Beobachtung der chinesischen Gebräuche nicht sofort ganz auf. In Ansehung der Jesuiten beklagte sich Clemens XIV. in seiner Aufhebungsbulle des Jesuiten-Ordens von 1773 über die fortdauernde Hartnäckigkeit derselben überhaupt. — Der Bischof von Peking, Alexander von Govea, ein Portugiese, erließ noch am 24. Februar 1786 eine in allen Kirchen der Hauptstadt verlesene neue scharfe Verordnung, die päbstlichen Beschlüsse in Ansehung der chinesischen Gebräuche zu beobachten. In der italienischen und französischen Kirche hörte man sie ruhig an, in der Domkirche aber entstand dabei ein großer Tumult, und ein Katechet hatte die Kühnheit, laut zu rufen: Christen, glaubt es nicht, der Ko-te-ou ist nicht abergläubisch. Die Christen drängten den Bischof, die Verordnung zurückzunehmen, aber vergeblich, vielmehr suspendirte er die Urheber des Tumults von den Sakramenten. Damit legte sich der Sturm wieder, und die Christen wurden wieder ruhig, bis auf einige Mandarinen und einige Neophyten von der kaiserlichen Familie, welche zu behaupten fortfuhren, daß die Gebräuche nicht abergläubisch seien, woran sich aber der Bischof nicht kehrte. Da man indessen von vielen Seiten immer noch fortfuhr, die Gebräuche zu beobachten, und mehrere Christen das Gerücht ausbreiteten, der Bischof habe darin dispensirt, so erließ er am 22. Dec. 1786 eine Verordnung, worin er auch den Beichtvätern auf

erlegte, im Beichtstuhle nach der Beobachtung der apostolischen Dekrete zu fragen, und predigte am Weihnachtstage über diesen Gegenstand, wobei er erklärte, daß er niemals eine Dispensation hierüber bewilligen würde. Viele Christen stimmten dem Bischofe bei, andere aber wurden aufgebracht, droheten ihm und verhöhnten ihn, und wollten ihn beim Sittenhofe verklagen. Herr von Govea blieb aber fest, worauf sich der Sturm legte, ohne weitere Folgen zu haben.

Wie in Deutschland jetzt auch immer noch Spuren des alten heidnischen Aberglaubens unter dem Volke übrig sind, so wird auch in China der dasige Aberglaube unter den Christen wohl nicht völlig aufhören, sondern durch das beständige Ueberwiegen des Heidenthums und die Neubekehrten immer wieder etwas genährt und unterhalten werden. Da nun aber jene Opfergebräuche seit längerer Zeit keine kirchliche Anerkennung mehr gefunden hatten, so erkannte man in China nun doch, daß sie neben dem Christenthum nicht mehr bestehen dürften, und die Katechumenen wissen zum Voraus, daß sie auf dieselben verzichten müssen, und es entsteht dadurch auch allmählig die Ansicht, sie für etwas Unerlaubtes oder Sündhaftes zu halten, und wegen der Unterlassung oder Abänderung derselben nach christlichem Gebrauche sich nicht mehr zu fürchten.

Der früheren Gewohnheit zufolge wurden die Verordnungen des apostolischen Stuhls rücksichtlich der chinesischen Gebräuche indessen nicht überall mit gleichmäßiger Genauigkeit beobachtet. Dufresse's Vorgänger, der Bischof S. Martin in Se-tschuen († 15. Nov. 1801), erließ in seiner letzten Krankheit im August 1801 noch eine besondere Erklärung der Unterwerfung und Anhänglichkeit an alles das, was der h. Stuhl in Ansehung der chinesischen Gebräuche verordnet und vorgeschrieben hatte. —

Was ist nun von den chinesischen Gebräuchen zu halten? Betrachtet man die in dem chinesischen Reiche nicht nur sittlich, sondern auch staats- und verfassungsmäßig herrschende Liebe und Verehrung gegen die Eltern und Vorfah-

ren, so sind die chinesischen Gebräuche so wenig zu tadeln, wie es bei uns zu tadeln ist, wenn wir unsere Eltern auch in ihren Bildern ehren und berühmten und um das Vaterland verdienten Männern, wie z. B. Hermann, Bildsäulen errichten, und wie bei uns solche Ehrenbezeugungen billig und erlaubt und auch wohl geboten sind, z. B. gegen Fürsten, so kann dies eben so wenig in China dem Christenthum widerstreiten. Daß die Chinesen vor jenen Denktafeln räuchern, sich niederwerfen und Thiere schlachten, entschuldigt sich durch den Geist der Morgenländer, die in den Aeußerungen ihrer Gefühle und Ansichten lebhafter und heftiger sind, als die Bewohner des Abendlandes. So neigte sich Abraham vor den Hethitern zur Erde und David fiel vor Saul auf sein Angesicht, um ihn zu grüßen. Bei den alten Deutschen nahm der Erbantreter, um Besitz zu ergreifen, das Trinkhorn, bestieg damit den hausväterlichen Hochsitz und Ehrenplatz des Hauses, und trank hier auf einzelner Götter und auf des verstorbenen Erblassers Namen und Angedenken, ohne daß diese Verehrung des letzteren eine göttliche sein sollte. Da aber bei Einfältigeren sehr leicht abergläubische Ansichten mit unterlaufen konnten, und die Jesuiten die Verehrung der Vorfahren auch in den Kirchen oder auch in Verbindung mit christlichen Handlungen gestattet und die Gebräuche überhaupt oft auch nur als Parteisache aufrecht erhalten zu haben scheinen, so war das Verbot derselben gewiß zu entschuldigen, wenn man es auch wohl mehr der christlichen Civilisation hätte überlassen können, das nach Entfernung des Aberglaubens übrig bleibende Alberne und Lächerliche der chinesischen Gebräuche auszuschließen. Den Ahnentafeln hätte man dann die Bedeutung und den Werth der altchristlichen Diptycha geben können, sie nämlich zu Erinnerungsmitteln machen können, die Vorfahren der Barmherzigkeit Gottes zu empfehlen, wie vielleicht auch geschehen ist, oder noch geschieht. Uebrigens war die wenigstens anfängliche Beobachtung der chinesischen Gebräuche zur Begründung des Christenthums in China

vielleicht eben so, wo nicht nothwendig, doch nützlich, als in den ersten Zeiten des Christenthums die der mosaischen Gebräuche. Ist der Keim erst entwickelt, gewachsen und erstärkt, so daß man das edlere Reis auf ihn pfropfen kann, so wird die Hülle desselben unnütz und fällt von selbst weg. Der vor einigen Jahren verstorbene Professor zu Paris, Abel Remusat, in Europa der größte Kenner der chinesischen Sprache und Literatur, sagt hierüber: „Es wäre gewisser Maaßen verwegen, hierin für oder wider gleich erleuchtete und ehrwürdige Männer Partei zu nehmen; aber das kann man behaupten, daß das von dem P. Ricci gewählte Mittel das einzige war, welches der christlichen Religion bei dem chinesischen Volke Eingang verschaffen konnte, und daß, wenn es verworfen wird, man darauf verzichten muß, das Christenthum in China blühen zu sehen, wenigstens so lange die Einrichtungen dauern, auf welche dieses Reich gegründet ist.“ — Ob und inwiefern die Gebräuche von den eingebornen Christen auch jetzt noch beobachtet werden, ist aus den Missionsnachrichten aus China nicht zu ersehen. Wahrscheinlich sind sie unter den Christen, wenigstens in vielen Gegenden, ganz erloschen, oder werden in den gleichgültigen Stücken nur als rein weltliche, landesübliche Gebräuche, wie andere anderswo, beobachtet; denn es kommt jetzt nie ein Streit oder eine Uneinigkeit mehr darüber vor. Da in vielen dieser Gebräuche an sich keine Verletzung des Christenthums liegt, so werden sie als bloßes Schutzmittel gegen Verfolgungen nicht unerlaubt sein, und sie werden als Staatsdienste den Christen wohl nicht minder erlaubt sein, als dem Naamann sein Staatsdienst beim Könige von Syrien, auch wo dieser im Götzentempel war. Uebrigens lehrt aber dieser ganze Streit, wie wenig eigentlich die Menschen selbst in christlichen Dingen vermögen, und daß Erfolg und Sieg und Gedeihen eigentlich doch nur von Gott kommen. Denn offenbar hätte jener Streit, besonders in Betracht der höchst schweren Beschuldigungen, die sich die beiden Orden gegenseitig machten, das Christen-

thum in China stürzen müssen, wenn Gott es nicht erhalten und als Keim zu künftigem, größeren und herrlicheren Wachsthum bewahrt hätte. Auch war ein solcher Sturm vielleicht nöthig, um dem Christenthume für die Zukunft eine größere Unabhängigkeit von den dort und dann herrschenden Gewohnheiten, Gebräuchen und Vorurtheilen überhaupt zu verschaffen und die sonst oft wohl nöthige und nützliche Anbequemung an dieselben nicht zu weit gehen und ausarten zu lassen. —

Zur Geschichte und Topographie des alten Tyrus.

Ein Beitrag zur biblischen Archäologie.

Von

Professor Dr. Movers in Breslau.

Erster Artikel.

Die Mythen und geschichtlichen Nachrichten über das hohe Alter von Tyrus.

Die sämmtlichen Nachrichten des Alterthums nennen Tyrus eine der ältesten Städte Phöniziens. Dichter und Geschichtschreiber bezeichnen vorzugsweise sie als „die alte Tyrus. [1]) Wer erinnert sich nicht hiebei an jene

1) Dionys. Perieg. v. 911: *Τύρος ὠγυγίη.* Priscian. Perieg. v. 853: *antiquamque* Tyrum. Virgil. Aen. IV., 670: *antiqua* Tyrus. Curt. IV., 4, 19: urb's *vetustate originis* insignis. Ulpian. Digg. L. L. tit. 25. Splendidissima Tyriorum colonia, unde mihi origo est, nobilis regionibus, *serie seculorum antiquissima.*

Stelle des Propheten, welcher schon im siebenten Jahrhunderte v. Chr. im Sinne der, auf das hohe Alter ihrer Stadt stolzen Tyrier sagt, daß „seit der Urwelt Tagen ihr Ursprung" sei (Jes. 23, 7.), wobei der heilige Schriftsteller unstreitig schon auf solche Mythen und Sagen hinblickte, wodurch die Tyrier das Alter ihrer Stadt verherrlichten, Sagen, von denen auch der Prophet Ezechiel Kunde verräth, wenn er Tyrus einen „Wohnsitz der Götter" nennt (28, 2.); denn die Götter hatten nach dem Glauben der Tyrier die Stadt erbaut und in der Urzeit hier gewohnt. Auf diesen Glauben sich stützend konnten daher die alten Tyrier Zidon, „dem Erstgebornen Canaan's," den Ruhm des höhern Alters streitig machen: „Auf Sidon," sagt Strabo, „folgt Tyrus, die größte und älteste Stadt der Phönizier, wetteifernd mit ihr an Größe und Ruhm, und ihr Alter durch viele Mythen darthuend. Die Dichter haben zwar Sidon mehr gefeiert, und Homer thut keine Erwähnung von Tyrus; aber die nach Lybien, nach Iberien und weiter über die Säulen hinaus gesandten Colonien rühmen Tyrus mehr. Beide sind berühmt und herrlich, sowohl ehemals als jetzt. Welche von beiden aber die Mutterstadt der Phönizier sei, darüber streiten sich beide". [2]) Diesen Wettstreit der beiden Städte haben auch ihre beiderseitigen Münzen und Inschriften verewigt. Wie Zidon auf seinen Münzen sich eine „Mutter" (אם) oder Metropolis der Phönizier nennt [3]), so nimmt auch Tyrus und zwar ausschließlich diese Ehre in Anspruch. Eine Münze der Tyrier aus der Zeit des Antiochus Epiphanes trägt die Legende לצר אם צדנים, d. h. „Von Tyrus, der Mutter der Zidonier." Auch auf Münzen mit griechischer Inschrift erscheint sie als „Metropole" [4]), und führt

2) Strab. XVI., 2, p. 366.

3) Vergl. Gesenius, Mon. Phoen. Tab. 34.

4) A. a. O. Tab. 34. n. N., vergl. über den Begriff μητροπολις p. 263 und *Eckhel*, Doctr. Numm. vett. Tom. III., p. 386.

noch in später Zeit die prunkenden Titel: „Metropole Phöniziens und anderer Städte“ [5]), nämlich der Colonien, so ihre Ansprüche bekundend, der uranfängliche Herrschersitz und der Mittelpunkt des zidonischen Stammes gewesen zu sein. Strabo deutet in der citirten Stelle die Beweise an, auf welche in seiner Zeit beide Städte ihre Ansprüche gründeten. Die Zidonier beriefen sich nach ihm auf Homer, welcher Tyrus nicht erwähne und nur die Zidonier kenne; die Tyrier dagegen beriefen sich einmal auf die vielen Mythen, welche das Alter ihrer Stadt verherrlichten, und deren wir in der That keine einzige, erweislich phönizische von Zidon kennen, wie denn auch Sanchoniathon Tyrus zuerst von allen andern phönizischen Städten und im Urbeginne der Menschheit in seiner Geschichte einführte [6]). Dann aber bezogen sich die Tyrier auf ihre uralten Stiftungen in Afrika und Spanien, welche sich denn auch seit dem 12. Jahrhundert geschichtlich nachweisen lassen, und die nach den übereinstimmenden Angaben der Alten sämmtlich von Tyrus, nicht aber von Zidon aus, gegründet worden sind. Wenn sich dagegen die Zidonier, zum Beweise der Priorität ihrer Stadt, auf die (übrigens aus der griechischen Mythologie erst entlehnte) Mythe von der Stiftung des böotischen Thebens durch Cadmus beriefen, so machten die Tyrier ihnen diesen streitig, und auch den Homer wußten sie für sich zu gewinnen, indem sie die tyrischen Könige nahmhaft machten, unter deren Regierung Menelaos in Tyrus gewesen sei [7]).

Die Mythen zur Verherrlichung der uralten Stadt, welche Strabo erwähnt und welche schon die angeführten Stellen der biblischen Schriftsteller voraussetzen, kennen wir in zahlreichen

---

5) *Gruter*, Inscriptt. antiqq. p. 1105: πόλις Τυρίων ἡ ἱερὰ καὶ ἄσυλος καὶ αὐτόνομος μητρόπολις Φοινεικείας καὶ ἄλλων πολέων.

6) Sanchon. p 16. 36.

7) Vergl. Phön. B. I. S. 83 — 84.

Fragmenten, die leider nur zum Theile in abgeleiteten Quellen vorkommen. Aus ihnen erhellt jedoch zuvörderst soviel, daß die Lokalität von Tyrus die bedeutendste Rolle in der altphönizischen Mythologie und zwar schon in den meisten Anfängen des Menschengeschlechts spielt. Nach den Mythen, welche Nonnus in seinen Dionysiaca aufbewahrt hat, war Tyrus zuerst vor allen andern Orten auf Erden bewohnt. Die Bewohner waren jene Wesen, welche nach phönizischer und ägyptischer Mythe sich dem Schlamme entwanden, als die sengenden Strahlen der Sonne der Urwelt die von den Wässern des Chaos eben erst verlassene Erde ausdorrten, und als wenn es mit solchen Uebertreibungen noch nicht genug wäre, so setzen die Tyrier die Anfänge ihrer Stadt gleichzeitig mit der Erscheinung eines Gottes, des Aeon oder Ulomus, welche in der Mythe die Genealogien der Götter eröffnet [8]).

Etwas anders Sanchoniathon. Nach ihm haben die im vierten Geschlechte von Aeon abstammenden Göttermenschen zuallererst an der Stätte des späten Tyrus Wohnsitz genommen [9]). Wollen wir im Geiste der tyrischen Mythe hiernach die Ansprüche auf ein hohes Alter der Stadt abmessen, so haben wir uns an die ungeheuren Zahlen zu erinnern, welche die gemeinsame Mythe der Babylonier, Aegyptier und Phönizier der Urwelt leiht. Nicht weniger als drei Myriaden rechneten die Phönizier seit der Entstehung der Welt [10]).

Es bezogen sich aber diese von Strabo erwähnten tyrischen Mythen insbesondere auf die **Gründung der beiden Städte** Palätyrus und Inseltyrus, **auf die Stiftung**

---

8) Nonn. Dionys XL., 430 sqq. *Ἐνϑάδε φῶτες ἔναιον, ὁμόσπορος οὓς ποτε μούνους Ἀενάου κόσμοιο συνήλικος ἔδρακεν Αἰών, Ἀγνὸν ἀνυμφεύτοιο ἀνήροτος ἄσπορος ἰλύς.*

9) Sanchon p. 16.

10) Syncell. p. 31. edit. Bonn.

der Heiligthümer daselbst und auf die Entstehung der Stiftung der alljährlich dort gefeierten Feste. Das Alles wurde von jenen in Tyrus verehrten Göttern abgeleitet, welche die Mythe hier in der Urzeit wohnen ließ, und sie als die Ahnen der Priester- und Königsgeschlechter ansah. Diese Götter sind aber die beiden von allen Phöniziern, und insbesondere von den Tyriern hochverehrten Baal, Melkarts, Herakles und Astarte, an deren uralte Heiligthümer und Cult sich die Mythen anlehnen. Ein Herakles, der in Tyrus lebte, und welcher bald ein „tyrischer Heros“ genannt [11]), bald als Philosophus bezeichnet wird [12]), oder, was auf dasselbe Subjekt sich bezieht, als Astrachiton [13]), den Andern Sandan nennen [14]), und Einige als Belus Tyrius [15]) bezeichnen, wird in dieser Eigenschaft zwar erst von spätern Schriftstellern eingeführt; da aber der mythische Charakter des Gottes bei den Tyriern, die schon im elften Jahrhunderte das Fest der Auferstehung des Herakles feierten und selbst bei den alten Israeliten, die im Zehnstämmereich den Cult desselben adoptirt hatten, eine wesent-

11) Lucian. De syr. Dea. §. 3.
12) Phön Bd. I. S. 98.
13) Dieser Name des tyrischen Herakles kömmt, soviel ich weiß, nur in Nonnus vor. Dionys. XL., 369 ff, vergl. Phön. Bd. I. S. 182. Von dem Herakles, der in den westlichen Gegenden, d. h. insbesondere in Gade's, verehrt wurde, finde ich die Bezeichnung in Cramer's Anecdd. gr. Paris. Vol. II., p. 380: οὗτος Ἡρακλῆς κατέδειξε τοῦτο φιλοσοφεῖν ἐν τοῖς ἑσπερίοις, μέρεσιν, ἤτοι τοῖς δυτικοῖς. τοῦτον ἀποθεώσαντες τοῦ γένοος αὐτοῦ, μετὰ τὴν αὐτοῦ τελευτὴν ἐκάλεσαν ἀστέρα οὐράνιον ὀνόματι αὐτοῦ τὸν ἀστροχίτωνα Ἡρακλέα. Dieselbe Stelle mit Auslassung der letzten Worte findet sich bei Cedren. T. I., p. 33. Als Hercules philosophus wird auch der gaditanische charakterisirt. Vergl. Phön. Bd. I., S. 97, 98.
14) Vergl. die Stellen, welche Phön. Bd. I, S. 460 citirt sind.
15) Vergl. Doroth. Sidon: Ἀρχαία Βαβύλον, Τυρίου Βήλοω πόλισμα Iriarte Catal. codd. mss. matr. T. I., p. 244.

liche Seite in seinem Begriffe war [16]): so darf man wohl mit Gewißheit annehmen, daß Tyrus mit den uralten Heiligthümern des Gottes der Mittelpunkt des phönizischen Heraklesmythus war. Eine Andeutung, daß er Erbauer der Stadt war, enthält die Mythe bei Pollux, welche die Geliebte desselben Tyros nennt [17]), und, wie eine andere gleich weiter mitzutheilende Modifikation, hiebei voraussetzt, daß Herakles die von ihm gegründete Stadt nach dem Namen seiner Geliebten benannt habe.

Ehe ich die einheimische Mythe von der Gründung der Stadt vollständiger mittheile, muß ich hier die griechische Auffassung derselben erörtern. Diese hat statt des Erbauers Bel oder Herakles den Agenor substituirt, den Vater des Cadmus und der Europa. Er soll, angeblich nach dem Glauben der Tyrier, Sidon und Tyrus erbaut haben [18]). Die gewöhnliche Auffassung läßt den Agenor aus Aegypten kommen und in Phönizien ein Könighaus gründen [19]). Hier vermählt er sich mit der Tyro, nach deren Namen er die von ihm gegründete Stadt benennt [20]), wo nach ihm sein Sohn Phönix als König herrschte [21]). Es kann hier unmöglich der Ort sein, den ganzen Mythenknäuel von Agenor, Phönix, Cadmus und Europa, der zu den verwickeltsten des ganzen Alterthums gehört, zu entwirren, und die allmählige Gestaltung desselben zu verfolgen. Ich muß daher voraussetzen, daß Agenor,

---

16) Vergl. Phön. Bd. I., S. 385, 386.

17) Onomast. I., 45: *Τύριοι λέγουσιν, ὡς Ἡρακλῆς ἠράσθη νύμφης ἐπιχωρίας, Τύρος δ' ἦν τῇ νύμφῃ τοὔνομα.*

18) Curt. IV., 4. 15; Utramque urbem Agenorem condidisse credunt.

19) Apollod. III., 1, 1. Hygin. fab. 178.

20) Cedren. T. I., p. 38. Malala p. 28. Chron. Pasch. T. I., p. 76. Cramer, Anecdd. gr. Paris. T. II., p. 238. Eustath. ad Dionys. v. 911, p. 276.

21) Sync. p. 158 und die Anmerk. 20 citirten Stellen aus Byzantinischen Chronographen.

ein griechischer Name [22]), ursprünglich ein argivischer Heros war, den die ältern Mythographen mit der Danaossage nach Aegypten verpflanzt haben, bis erst die spätern ihn nach Phönizien wandern ließen, und ihn hier zum Vater des Phönix machten, den frühere Mythographen statt des Agenor als Stammvater der Phönizier und als Vater des Cadmus und der Europa kennen [23]); ferner daß die beiden letztern ursprünglich verschiedenen Mythenkreisen angehört haben [24]). Es kömmt mir nur darauf an, die eigenthümlich phönizischen Elemente der Mythe zu ermitteln, welche die kombinirenden griechischen Mythographen sich angeeignet haben. Hier ist es nun zuvörderst gewiß, daß der argivisch-ägyptische Agenor in Phönizien an die Stelle eines phönizischen Heros oder Gottes gekommen ist. Denn er kömmt mit Europa und Cadmus im Culte und in der Mythe der Phönizier schon in einer Zeit vor, wo eine Uebertragung aus der griechischen Mythologie, die bei dem jüngern Synkretismus allerdings nicht auffallen könnte, ganz ungedenkbar erscheint. In Alexanders Zeit treffen wir in Tyrus ein Agenorium [25]), wo nach den Andeutungen im Nonnus das Fest gefeiert wurde, welches die Mythe vom Raube der Europa kombinirt hat [26]), und von dem auch gleich weiter Rede sein wird, ein Fest, welches auch in späterer Zeit, angeblich zum Andenken an jenen Raub, gefeiert wurde. Die nahe liegende Vermuthung, daß dieser in Tyrus verehrte Agenor der Chna der phönizischen Mythe und der Stammvater

---

22) Phot. Lexic. p. 663: *Ἀγήνωρ, ὁ ἀνδρεῖος.*

23) Hom. Il. XIV., 321. Apollod. III., 1, 1. Vergl. Voß, Mythol. Briefe Bd. IV., S. 158. Höck, Kreta Bd. I., S. 89.

24) Vergl. Höck a. a. O. S. 105 ff.

25) Arrian. II., 24.

26) Nonn. Dionys. XL., 356 sqq.: *Καὶ προγόνου δόμον εἶδεν Ἀγήνορος, ἔδρακεν αὐλὰς Καὶ θάλαμον Κάδμοιο, καὶ ἁρπαμένης ποτὲ νύμφης Εὐρώπης ἀφύλακτον ἐδύσατο παρθενεῶνα.*

Canaan im A. T. sei [27]), muß entschieden zurückgewiesen werden. Denn wenn auch spätere Glossatoren den Chna bald mit Agenor, bald mit dem andern Stammvater der Phönizier Phönix [28]) indentificiren, so erhellt daraus nur, daß in diesen Fällen eine in der phönizischen Mythe entsprechende Person verglichen worden ist. Allein für den Agenor der Cadmusmythe konnte man sich nur nach einem Subjekte der phönizischen Mythologie umsehen, das eine höhere Bedeutung hatte, als der Chna bei den Phöniziern gehabt hat. Denn dieser war ein menschliches Wesen, würde daher gewiß nicht zum Vater zweier tyrischen Gottheiten, des Cadmus und der Europa (Astarte) angenommen sein und auch selbst keine göttliche Verehrung erhalten haben, wie man von dem tyrischen Agenor doch anzunehmen berechtigt ist. Alle Gründe weisen vielmehr entschieden darauf hin, daß dieser Agenor kein anderer als Baal ist. Die Hauptvorstellung, welche die spätern Mythographen mit dem Agenor der phönizischen Mythe verbanden, ist durch die von dem ältesten phönizischen Könige und dem Stammvater eines Königshauses. Dieses war aber nach der Mythe nicht nur der Phönizier, sondern auch der übrigen semitischen Volksstämme Baal [29]), so daß ein Phönizier oder Grieche, welcher für den griechischen Namen eine entsprechende Persönlichkeit in der phönizischen Volkssage suchte, vorzugsweise an ihn gewiesen war, und daher auf den Agenor zu übertragen veranlaßt wurde, was die gangbare vom Baal prädicirte. Ferner entspricht Agenor

---

27) Diese Ansicht hat Buttmann zu begründen gesucht im Mythologus, Bd. I., S. 232. ff.

28) Vergl. meine Abhandlung: „Ueber die Bedeutung des Namens Canaan," in dieser Zeitschrift Jahrg 1844 H. 3, S. 24.

29) Bd. I., S. 257. Bei Eupolemus ist Canaan oder Phönix ein Sohn des Baal, so daß also Baal hier wieder den Agenor vertritt, welcher sonst gewöhnlich Vater des Phönix genannt wird. Euseb. praep. evang. IX., 17.

als Erbauer der ältesten phönizischen Städte nach der griechischen Mythe dem Baal der phönizischen, dem auch (als Kronos) die Erbauung von Byblus und Berytus beigelegt wurde. Insbesondere aber kommen beide in den verschiedenen Mythen von der Stiftung von Tyrus nur unter andern Namen vor, da nach der einen Version Bel-Herakles seiner Geliebten Tyros zu Ehren die neuerbaute Stadt benennt, was die andere von Agenors Gattin Tyro meldet. Wenn also die Tyrier wirklich glaubten, Agenor habe ihre Stadt gebaut [30]), so können sie nur ihren Baal verstanden haben.

Zu den Mythen, wodurch die Tyrier das Alterthum ihrer Stadt verherrlichten, gehört auch Kadmus. Von ihm melden die alten Schriftsteller mit großer Uebereinstimmung, daß er aus Tyrus war [31]), obschon andere ihn einen Zidonier nennen [32]). Da auch tyrische Münzen, freilich aus später römischer Zeit, Beziehungen auf ihn als Stifter Thebens und Drachenüberwinder haben [33]), so dürfte

30) Vergl. Anmerk. 18.

31) Herod. II., 49. IV., 45. Eurip. Phoeniss. 203 sqq. 641 sqq. Curt. IV., 4, 20. Claudian Epigr. IV., 4. Consul. Stilich. I., 318. Nonn. Dionys XL., 356. Vergl. die Anmerk. 10 und 20 citirt. Stellen und außerdem Phön. Bd. I., S. 84.

32) Aristoph. Ran. 1256. Plin. H. N. 5, 31. Lucian de Syria Dea §. 4. Achill. Tat. I., 1. Dict. Cret. I., 2. II., 56. Hesych. s. *Γλυκέρῳ Σιδονίῳ.*

33) Eckhel, Doctr. Numm. vett. T. III., p. 333 führt folgende an: Cadmus stans, d. pateram, s. hastam, iuxta bos procumbens, retro porta urbis cum moenibus, propter quae scriptum *ΘΗΒΕ.* Ferner Cadmus draconem saxo transverberans. Beide Münzen aus der Zeit Gallien's. Dahin rechnet Eckhel auch eine Münze von Tyrus aus Elagabals Zeit, auf welcher eine Schlange sich um einen ovalen Stein windet, die aber schwerlich auf die griechische Mythe vom Cadmus geht, sondern auf die phönizische Vorstellung von ihm als Schlangengott sich bezieht. Die Patera auf der ersten Münze bezieht sich unstreitig auf ihn als tyrischen Heilgott, vergl. Anm. 34.

man schon daraus schließen, daß auch hier Elemente der tyrischen Mythe mit der griechischen verschmolzen sind. In der That verehrten die Tyrier den Kadmus unter einer Beziehung, welche ganz mit der phönizischen Vorstellung von Kadmus übereinkommt und mit der gangbaren griechischen nichts zu schaffen hat, nämlich als Heilgott: sie hielten ihn nach Plutarch für den Erfinder der Heilkunst, brachten ihm zu Ehren Opfer [34]), und tyrische Münzen stellen ihn daher mit der Patera, dem gewöhnlichen Attribut des Aesculap, dar [35]). Das hellste Licht auf die Mythen vom Agenor und Cadmus werfen aber die zahlreichen Andeutungen bei den alten Schriftstellern auf ein Fest in Tyrus, welches das Verschwinden (*ἀφανισμός*) einer Göttin feierte, die bald Europa, bald Io und Isis, bald

---

34) Plutarch Sympos. III, 1, 2: *Τύροι μὲν Ἀγηνορίδη, Μάγνητες δὲ Χείρωνι, τοῖς πρώτοις ἰατρεῦσαι λεγομένοις ἀπαρχὰς κομίζουσι.*

35) Vergl. Anm. 33. — Ich finde den phönizischen Cadmus nun auch in dem *Ἴσιρις* oder wie Guisford liest *Εἰσίριος*, bei Sanchon. p. 40. Euseb. praep. evang. 1, 11. T. 1. p. 87 edit. Gaisf. wieder. Was Sanchoniathon von ihm meldet, daß er Bruder des Phönix oder Chna war, weiset entschieden auf ihn hin, wenn anders die gewöhnliche Combination des Cadmus mit dem Phönix in der griechischen Mythologie, wonach beide Brüder waren, aus der phönizischen Mythe geflossen ist. Auch als Buchstabenerfinder entsprechen sich beide. Den Namen Isiris erkläre ich jetzt durch אִישׁ יִרְאֶה Isch-Jireh, ein Mann, welcher (Gott) schaut, so viel wie: אִישׁ רֹאֶה. Was die Verbindung angeht, so vergleiche man die ähnliche: יְהוָה יִרְאֶה Gen. 22, 14. und zum ersten Theile des Wortes die Namen: אִישְׁבּשֶׁת, אִישְׁהוֹד. Diese Etymologie kömmt ganz überein mit dem Charakter der Isiris, den Sanchoniathon, als *προφήτης* bezeichnet, und von ihm sagt, daß er „die drei Buchstaben", jene nämlich, die das Wesen der Gottheit ausdrücken, und die im Namen *ΙΑΩ* enthalten sind, erfunden habe. Demnach würde Isch-jireh bedeuten: der Mann, welcher Gott, den die littera trina offenbart, schaut.

Harmonia genannt wird, die aber keine andere ist, als die Astarte der Phönizier. Am merkwürdigsten ist die Angabe, daß die Tyrier zur Erinnerung an den Raub der Europa ein alljährliches Fest begingen, welches bei ihnen „der schlimme Abend" hieß [36]. Dieß läßt schon auf einen Synkretismus der griechischen Mythe mit einer phönizischen schließen; denn wie dürfte es wahrscheinlich sein, daß die Tyrier zu Ehren der kretischen Europa ein solches Trauerfest gefeiert hätten! Die Mittheilungen des Verfassers des Büchleins von der syrischen Göttin in Lucian's Werken lassen keinen Zweifel übrig. Er erfuhr von den Priestern in Sidon, daß der Tempel der zidonischen Göttin „ein Tempel der Europa, der Schwester des Kadmus und Tochter des Königs Agenor sei. Nachdem sie verschwunden (*ἐπειδή τε ἀφανὴς ἐγεγίνεν*), hätten die Phönizier sie durch die Erbauung des Tempels geehrt" [37]. Zidonische Münzen stellen, wie schon der Verfasser der erwähnten Schrift weiß, die Europa mit den Attributen der Astarte auf dem Stiere reitend dar [38], ein Typus, den als ächt phönizisch auch Münzen phönizischer Kolonien in Iberien bekunden [39], der ferner seine Analogie an der auf einem Löwen reitenden karthagischen Göttin, an der mit Stieren fahrenden Selene hat und seine Erklärung in der bekannten Symbolik der Astarte findet, die mit dem Stierkopfe oder in der Gestalt des Stieres

36) Malala Chronogr. p. 31: *Ἥστινος ἑσπέρας μνήμην ποιοῦνται οἱ Τύριοι ἕως τῆς νῦν, λέγοντες κακὴν ὀψωνήν.* Ueber die Bedeutung *ὀψινή*, vergl. die Anmerk. von Chilmead p. 504. Dieselbe Stelle kömmt auch im Chron. Pasch. T. I., p. 77 vor.

37) De Syria Dea §. 4.

38) Vergl. Eckhel a. a. O. S. 370. Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie Bd I., S. 307 ff. 328 ff. Höck, Kreta Bd. I., S. 98 ff.

39) Florez, Medallas de las Municipios y Pueblos Antiguos. Madrid 1795. Tom. I., Nro. 377, 378, 387.

dargestellt wurde [40]). Nach einem anderweitigen Synkretismus ist es die in eine Kuh verwandelte Jo, welche „in Tyrus zuerst verschwunden ist" [41]). Nichts ist den griechischen Mythologen geläufiger, als die Combination der Jo mit der stierköpfigen Astarte und beider mit der gleichfalls also dargestellten ägyptischen Isis. Ich begnüge mich zu bemerken, daß diese doppelte Combination den Mythen zu Grunde liegt, nach denen die Jo bald von phönizischen Schiffern geraubt und nach Aegypten gebracht wurde, wo sie nach dieser Mythe dann den Namen Isis erhielt [42]): wie Herodot [43]), Ephorus [44]) und Lycophron [45]) berichten; bald auf ihrer Reise nach Aegypten sich in Byblos aufhielt [46]); bald aber aus der Gegend von Zidon geraubt wurde und nach Argos gelangte [47]); und ich füge zur Aufklärung des betreffenden Mythenkreises nur hinzu, daß namentlich in Tyrus, in Gaza und Karne,

40) Böttiger a. a. O.

41) Strab. XVI., 2, p. 355: φασὶ δ'αὐτὸν ὑπ' Ἀργείων πεμφθέντα ἐπὶ τὴν Ἰοῦς ζήτησιν, ἐν Τύρῳ πρῶτον ἀφανοῦς γενηθείσης.

42) Apollod. II. 1, 3.

43) Her. I. 1.

44) Ephor. Fragmm. n. 79. Schol. Apollon. Rhod. II., 168, p. 134, edit. Lips.

45) Lycophr. v. 1291. Den Schlüssel zu dieser Mythe, wonach die Jo zu Schiffe nach Aegypten kam, gibt f. Stelle des Lactanz: Jo, iam bos, tranasse dicitur mare, in Aegyptumque venisse, atque ibi, recepta pristina specie, dea facta, quae nunc Isis vocatur. Quo igitur argumento probari potest, nec Europam in tauro sedisse, nec Jo factam bovem? Quod certus dies habetur in fastis, quo Isidis navigium celebratur: quae res docet, non tranasse illam, sed navigasse. Instit. I., 11. p. 25 Tauchn.

46) Apollod. II., 1, 3. Plutarch. de Is. et Osir. cap. 15.

47) Diese merkwürdige Abweichung von der gewöhnlichen Darstellung findet sich bei Dictys. Cretens. II., 26: Jo ex Sidoniorum regione abducta Argos migravit.

wo die Mythen von der Io spielen, stierköpfige Darstellungen der Mondgöttin Astarte nachweisbar sind [48]). Ist also die in Tyrus verschwundene Io keine andere, als die Astarte-Isis, so muß es nur für eine andere, auch auf den Münzen von Tyrus verewigte dritte Modifikation dieser Mythe gehalten werden, daß die vor Typhon aus Aegypten entflohene Isis in Tyrus sich zehn Jahre lang mit ihrem Sohne Horus verborgen hielt, und hier als Buhlerin oder Kedescha sich preis gab [49]), wobei Niemand ver-

48) Sanchon. p. 34: ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκε τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας Παράσημον κεφαλὴν ταύρου. Περινοστοῦσα δὲ τὴν οἰκουμένην εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα, ὃν καὶ ἀνελομένη ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφιέρωσε. Von Gaza vergl. Eustath. ad Dionys. v. 92, p. 103: ἔνθα βοῦς ἦν ἐν ἀγάλματι τῆς Ἰοῦς, ἤτοι τῆς σελήνης; von Karne aber Lycophr. v. 1291.

49) Epiphan. Ancor. T. II., p. 107: καλὸν δὲ θεὸν, ἡ τοιαύτη μήτης ἐδίδασκε παραλαβοῦσα αὐτὸν, καὶ ἐν Τύρῳ πορνεύσασα ἔτη δέκα. Diese Stelle entging wohl dem gelehrten Eckhel, sonst würde er gewiß sie mit den merkwürdigen tyrischen Münzen des Elagabal verglichen haben, welche er also beschreibt: Mulier stans, s. infantem, dextram versus adstans animal extendit, quod asinus videtur in area currus Astarte, wozu er bemerkt: Miri huius typi explicatum non reperit Pellerinius, neque mihi plus spei. Fabulam eo domesticam latere, id unum possumus arbitrari. Es kann bei Vergleichung der Stelle des Epiphanius nichts deutlicher seyn, als daß der Esel der ägyptische Typhon ist, vor dem Isis während der Minderjährigkeit ihres Sohnes Horus nach Phönizien geflohen war, Plutarch. l. c. §. 18. Nach der Darstellung bei Plutarch war Horus, den Isis nach jener tyrischen Münze säugt, zwar in Aegypten zurückgeblieben: allein Plutarch erzählt doch, daß Isis in Byblus das Kind des Malcander gesäugt habe, und da nach der ältern Relation der Sohn der Isis in Byblos erzogen wurde (Apollod. II., 1, 3); so ist auch die obige Modifikation, wonach Isis den Horus in Tyrus erzieht, als ursprünglicher anzusehen. Einen bedeutenden Wink über die Beschaffenheit des Cultes der Isis-Astarte gibt der Umstand in der Mythe bei

kennen wird, daß hier ein anderer Cyklus von ägyptischen Mythen im Zusammenhange steht, nach welchem die Isis während der Herrschaft des Typhon in Byblos sich aufhielt [49a]). Dazu kommt nun endlich eine vierte Modifikation in der Mythe vom Verschwinden des Kadmus und der Harmonia, welche gleichfalls aus den Festgebräuchen geflossen ist, da man am Feste des Verschwindens der Göttin [49b]) nach ihrem Bilde suchte: ein Fest, welches mannichfach verschiedene Deutungen erfuhr, wie die zahlreichen daraus entstandenen Erklärungen in der Mythe von Kadmus zeigen. Nach der phönizischen Mythe ist Harmonia durch den Kadmus entführt [50]); nach der griechischen wird Kadmus vom Vater ausgesendet, um die geraubte Europa zu suchen, die hier in Combination der kretischen Mythe statt der Harmonia substituirt ist. Dazu kommt noch eine Anzahl anderer Versuche, dieses Verschwinden mythisch zu deuten, da beide bald in Löwen, bald in Schlangen verwandelt, zu den Inseln der Seligen entrückt werden, oder nach Lybien, nach Illyrien sich begeben. Daß aber die Harmonia, welche im phönizischen Culte übrigens eine Modifikation der Astarte war, auch in dieser Fassung der Mythe diese Göttin ist, dürfte wohl bei der Gleichheit der Mythen und bei den deutlichen Spuren, daß Harmonia, Astarte und Europa in

---

Epiphanius, daß die Isis während ihres Aufenthaltes in Tyrus eine Buhlerin war: dieses weiset auf den unzüchtigen Hierodulendienst hin, den nach Sanchoniathon die Mütter des Uso und Samemrumos schon in Tyrus geübt hatten. B. I., S. Vergleicht man nun damit, was Lucian. de Syr. Dea §. 6 von dem unzüchtigen Culte in Byblus bei jenem Feste welches die Mythe im Plutarch gleichfalls berührt, mittheilt; so dürfte einleuchtend sein, daß der fromme Plutarch diesen Zug unterdrückt hat.

49a) Vergl. Phön. B I., S. 236 ff.

49b) Vergl. A. a. O. B. I., S. 516, 519.

50) Vom Raube der Harmonia vergl., außer A. a. O, B. I S. 513.

diesem Mythenkreise die Rollen wechseln [51]), kaum mit Grund bezweifelt werden können.

So sind also diese, hier nur ihren Grundzügen nach angedeuteten Mythen, die den Glauben an das hohe Alter der Stadt bekunden, nicht ohne Grund in Tyrus lokal geworden. Sie sind nicht so willkührlich, wie es den Anschein hat, von den Tyriern aus der Mythologie der Griechen übertragen. Sie schließen sich einem gleichartigen und ursprünglich auch verwandten phönizischen Mythenkreise an, in dem die tyrischen Götter Baal, Astarte, Kadmus und, wie es scheint, auch Typhon eine Rolle spielten, und welcher zur Deutung eines Festes oder eines Festcyklus entstanden ist, in dem zuerst das Trauerfest des Verschwindens der Göttin, dann aber nach einer Zwischenzeit das Fest der Wiedervereinigung mit ihrem Gemahle gefeiert wurde. Es muß nach den eingreifenden ägyptischen Mythen ein solcher Festcyklus gewesen sein, wie er in Aegypten gefeiert wurde, der mit dem Verschwinden der nach Phönizien ausgewanderten Isis am 17. Athyr oder November begann, wo dann gleichzeitig die Herrschaft des Typhon ihren Anfang nahm; welches aber nach einer Trauerzeit mit einem Freudenfeste, bei den Aegyptiern „die Ankunft der Isis aus Phönizien" genannt [52]), (am 7. Tybi oder Januar), endigte, wo die entflohene Göttin wieder heimkehrte, die Herrschaft des Typhon ein Ende hatte, und wo mit der wiederkehrenden Göttin auch Leben und Freude in die Natur zurückkehrte [53]).

Um nach dieser Erörterung über die im Geiste der griechischen und ägyptischen Mythologie aufgefaßten alt griechischen Mythen wieder auf die einheimischen Mythenbildungen über die Gründung der Inselstadt zurückzukommen, so kennen wir zwei der-

---

51) Vergl. B. I., S. 509 ff.

52) Plutarch l. c. §. 50, vergl. §. 13.

53) Vergl. mit Anmerk. 49 noch B. I., S. 516.

selben, die eine, spätere bei Nonnus, die andere im Sanchoniathon. Jene ist die schon im ersten Bande „der Phönizier" [54]) vorgelegte von den beiden ambrosischen Felsen. Wir setzen sie als bekannt voraus und wollen sie hier nach ihren einzelnen Zügen noch zu analysiren und deren historische Momente auch zu ermitteln suchen. Sie geht von der geschichtlichen Thatsache aus, daß die Stadt auf zwei später verbundenen Felseninseln gebaut worden ist. Wir verweisen auch hier auf den folgenden zweiten Artikel über die Topographie des alten Tyrus. Der Name dieser Inseln, die ambrosischen, mag aus einem phönizischen, ähnlich lautenden Worte entstanden sein, wie früher von mir vermuthet worden ist [55]); allein in seiner griechischen Bedeutung knüpft er sich doch an jene zahlreichen Mythen an, nach denen die beiden Felseneilande in der Urzeit von den Himmlischen heimgesucht worden waren. Denn hier wohnte der Gott, den unter verschiedenen Namen und nach seinen verschiedenen Formationen die Mythen bald als Herakles, bald als Agenor, jetzt wieder als Uso und Samemrumos, dann als Samael in Tyrus kennen [56]); hier hatte die Astarte nach ihren Wanderungen auf Erden einen Ruhesitz gefunden [57]), hier hausete sie nach der indischen Fabel [58]) als Naama mit dem Samael und hatte als Isis zehn Jahre lang in stiller Verborgenheit ihr Götterkind Horus hier gepflegt und vor den Nachstellungen des Typhon gerettet [59]). Man zeigte hier den Ort, wo der mythische Gründer der Stadt gewohnt, nach der einen Relation das Haus des Agenor, nach der andern jenes des Herakles [60]).

---

54) S. 673 ff.

55) A. a. O. S. 638.

56) A. a. O. 636.

57) Sanchon. p. 36.

58) Phön. B. I., S. 636.

59) Sieh oben Anmerk. 49.

60) Siehe Anmerk. 25, 26.

Hier war ferner das Brautgemach des Kadmus und der Harmonia [61] — und so läßt sich überhaupt annehmen, daß noch viele andere Mythen, wie die noch später durch ein Fest verherrlichte Erfindung des Weines durch Dionysos, an eine bestimmte Lokalität in Tyrus, an Tempel und heilige Plätze, sich knüpften. Als Sitz der Elohim, wie Ezechiel schon die Stadt bezeichnet (28,2), führten daher unstreitig die beiden Felseneilande den ehrenden Namen: die ambrosischen.

Sodann scheint die Mythe, welche diese beiden Felseneilande ursprünglich im Meere unstät umherschwimmen läßt, schon die Volkssage vorauszusetzen, wornach Tyrus eine auf der Oberfläche des Meeres schwimmende Insel war. Ich füge zu den bereits gegebenen Nachweisungen [62] hier noch hinzu, daß der Dichter der Pharsalica deshalb Tyrus das bisher unerklärt gebliebene Prädikat instabilis gibt [63], und daß schon der Prophet Ezechiel diese Sage berücksichtigt zu haben scheint, wenn er Tyrus mit einem Meerschiffe vergleicht (27, 5,26 ff.) Die Veranlassung zu dieser sehr seltsamen Sage vom schwimmenden Tyrus ist übrigens dieselbe, welche auch die Mythe von der schwimmenden Insel Delos entstehen ließ [64]. Keine Stadt des Alterthums war nämlich mehr von Erdbeben heimgesucht,

---

61) Siehe Anmerk. 26.

62) Phön. B. I., S. 637 ff.

63) Lucan. Pharsal. III., 217; über die Bedeutung von instabilis vergl. die folgende Anmerk. und Nonn. Dionys. XL., 467., von den ambrosischen Felsen: *δισσαὶ Ἀσταθέες πλώουσιν ἀλήμονες εἰν ἁλὶ πέτραι.*

64) Schol. ad Lucan. Phars. III., 217, Tom. III., p. 198, edit. Weber; quae insula (Delos) fuit diu instabilis, et quia recepit Apollinis matrem fecit eam Apollo stabilem ligando eam duabus insulis Gyaro et Mycale. Et hoc indè fictum est, quia ibi fiebat saepe terrae motus, et fugerunt ad illas insulas.

die um so verderblicher für sie waren, da wegen der Enge des Raumes die Häuser viele Stockwerke hatten. Daher war nach Strabo [65]) einst fast die ganze Stadt durch Erdbeben zusammengestürzt, und Seneca sagt von ihr: Tyrus aliquando infamis ruinis fuit [66]). Schon in der ältesten Zeit müssen solche Erscheinungen gewöhnlich gewesen sein; denn es wird versichert, daß häufige Erdbeben für die Bewohner von Tyrus Veranlassung waren, die Stadt zu verlassen und die alten Colonien in Afrika und in Spanien zu gründen [67]). Diese Erdbeben sind an der Palästinensischen Küste häufig mit Ueberschwemmungen verbunden [68]), welche insbesondere für die Inselbewohner gefährlich waren, die durch mühsame Wasserbauten den kleinen Raum der Insel dem Elemente abgetrotzt und namentlich die westlich im Meere gelegenen Felsklippen mit Gebäuden besetzt hatten, welche, wie wir noch später nachweisen werden, durch die Meeresfluthen wieder zerstört worden sind. Daß schon die alte Geschichte zahlreiche Unfälle der Art aufzuzeigen hatte, sieht man aus den dadurch veranlaßten Drohungen der israelitischen Propheten, daß Jehova Tyrus in den Meeresfluthen untergehen lassen werde, Ezech. 26, 19. 27, 27. Zach. 9, 4. Es ist daher wohl glaublich, daß schon die alten Bewohner der Insel, wie Curtius sagt [69]), endlich der Bauten müde, welche die häufigen Erdbeben immer auf's Neue wieder zerstörten, sich veranlaßt sahen, in fremden Ländern neue Wohnsitze aufzusuchen. So konnte dann auch leicht die Sage entstehen, wonach „die Insel nicht auf

---

65) Strab. XVI., 2, p. 366.

66) Nat. Quaestt. VI., 24.

67) Curt. IV., 4, 20: Crebris terrae motibus cultores eius fatigati, nova et externa domicilia armis quaerere cogebantur.

68) Vergl Strabo a. a. O. und Stellen im A. T. wie Ps. 18, 16.

69) Vergl. Anmerk. 67.

dem Meeresgrunde wurzelte, sondern das Wasser darunter herfließe" [70]).

Diese Sage, daß die durch Erdbeben oft erschütterte Insel nicht auf dem Meeresgrunde ruhe, bildet die fragliche Mythe bei Nonnus nun weiter aus, und sucht zu erklären, woher es komme, daß die auf der Meeresfläche liegende Insel nicht von ihrer Stelle in's weite, offene Meer treibe. Wer anders als der Schutzgott der Stadt, der ja zugleich als der Erbauer galt, konnte es bewirkt haben! So nimmt denn die vielverschlungene Mythe wiederum eine andere, von gleichfalls höherm Alter auf, nach welcher der tyrische Herakles die Stadt gegründet hatte. Aber wie ist die schwimmende Insel — frägt sie weiter — an ihrer Stelle fest gebaut worden? Da nach dem Glauben der alten Welt zukünftige Unfälle von einer zu erbauenden Stadt durch werthvolle, den feindseligen Mächten dargebrachte Sühnopfer abgewendet wurden, so lag es nahe, auch bei der Gründung der so gefahrvoll gelegenen Inselstadt eine außerordentliche Sühne zu denken.

Nach der grausen canaanitischen Sitte floß in solchen Fällen Menschenblut [71]), und zwar das Blut derjenigen, deren Leben dem Opfernden am theuersten war: so sollte der Fluch, der auf Jericho's Trümmern lag, nur dadurch abgewendet werden können, daß der Erbauer den erstgebornen und mit ihm zugleich den jüngsten Sohn opferte (Jos. 6, 26. I. Kön. 16, 34). Als eben so vollgültig galt aber auch die Sühne, wenn das einem Gotte heilige Thier den feindseligen Dämonen dargebracht wurde [72]), und so läßt denn die Mythe den Adler, welcher dem tyrischen Herakles heilig war [73]), auf des Gottes eigenen

70) Achill. Tat. II, 14.

71) Phön. B. I.

72) A. a. O. B. I.

73) Als solcher kömmt er oft auf tyrischen Münzen vor. Vergl. Eckhel, Doctr. numm. vett. T. III., p. 739. Auch dem Baal oder Herakles von Tarsus war der Adler heilig.

Befehl als Sühne zum Opfer [74]) darbringen, wodurch das schwimmende Eiland für immer im Meere festgebannt wurde [75]). Nach allen Analogien derartiger Mythen läßt sich nur vermuthen, daß diese Opferweise in Tyrus wirklich Statt fand, und daß um große Unglücksfälle, vielleicht Erdbeben, wodurch die Inselstadt so oft zu leiden hatte, abzuwenden, zu Zeiten wirklich Adler als Sühnopfer dargebracht wurden [76]).

Endlich hat diese Mythe von der Gründung der Inselstadt auf den ambrosischen Felsen noch eine andere gleichfalls ältere aufgenommen, nach welcher die Schifffahrt in Tyrus erfunden ist [77]). Daß ein seefahrendes Volk von so hohem Alter wie die Phönizier sich den Ruhm aneignete, zuerst die Schifffahrt erfunden zu haben, ist eben so leicht erklärbar, als die engere Fassung dieser Mythe, wornach die erste Fahrt nach der Inselstadt Tyrus ging, deren Heiligthümer ja auf das höchste Alter Anspruch machten. Auch der philonische Sanchoniathon kombinirt diese Mythe von der Erfindung der Schifffahrt mit der ältesten Anlage auf Inseltyrus. Während jedoch bei Nonnus, der sich außerdem noch so weit vergißt, daß er den Isthmus, welcher seit Alexander die Inselstadt mit dem Continent verband, schon in der mythischen Zeit existiren, und dann, ebenfalls nach einem Anachronismus, beide Inseln schon damals durch die

74) Vergl. Nonn. Dionys. XL., 494: *αἰετὸν ὑψιπέτην, ἱερεύσατε Κυανοχαίτῃ, λύθρον ἐπισπένδοντες ἁλιπλανέεσσι κολώναις* Vergl. Phön. B. I., S. 369.

75) Nonn. fährt in der Anmerk. 74 citirten Stelle gleich weiter fort: *ἀκινήτοις δε θεμέθλοίς Αὐτομάτῃ ζωσθεῖσα σαναπτεται ἄζυγι πέτρῃ.*

76) Daß dem Herakles als Sühnopfer das Blut wilder Thiere gespendet und namentlich Wachteln ihm geopfert wurden, ist bekannt. Phön. B. I., S. 404 ff.

77) Tit. Eleg. I., 7, 20: Prima ratem ventis credere docta Tyros.

ersten Menschen bauen läßt, der tyrische Herakles eine sorgfältige Anweisung zum Schiffbau ertheilt [78]), meldet die ältere Mythe beim Sanchoniathon, daß Usoos, der Bruder des in Palätyrus wohnenden Samemrumos oder Hypsuranius, zuerst auf einem Baume, von dem er die Aeste abgehauen, sich auf's Meer gewagt, und auf der Insel Tyrus zuerst ein Heiligthum gegründet habe. Es genüge vorläufig diese für die älteste Geschichte von Tyrus nicht unwichtige Mythe hier angeführt zu haben, auf die wir weiter unten noch zurückkommen werden.

Dieß sind die noch vorhandenen mythischen Nachrichten, die das hohe Alter der Stadt theils voraussetzen, theils es zu beweisen die ursprüngliche Bestimmung hatten. Neben diesen mythischen Angaben besitzen wir mehrere andere, die einen historischen Charakter bekunden und eine sorgfältige Prüfung in Anspruch nehmen. Wer uns etwa die geschichtlichen Nachrichten durch die Mythen unter dem Vorgeben verdächtigen wollte, die Existenz so vieler Mythen über das Alter und die Erbauung von Tyrus setze voraus, daß hinsichtlich der Zeit der Gründung schon im Alterthum keine historische Gewißheit mehr erlangt werden konnte, weil die Mythe nur das bereits unbekannt Gewordene historisch zu reconstruiren suche; der würde verkennen, daß die Mythe der Geschichte überall zur Seite geht; daß sie besonders dann eines historischen Stoffes sich zu bemächtigen pflegt, wo anderweitige Interessen sie veranlassen, von dem historisch Ueberlieferten abzusehen, wie das eben der Fall ist, wenn es sich um den Ruhm eines hohen Alters eines Staates oder Geschlechtes handelt. Es genüge hier statt aller andern Beispiele an die historischen und mythischen Angaben über die Stiftung von Cyrene zu erinnern.

Wir sind glücklicher Weise über das Zeitalter der Stiftung von Tyrus durch mehrere Berichte belehrt, die aus

78) XL., 444—465. 501—517.

der besten Quelle, aus Mittheilungen geflossen sind, welche auf die alten tyrischen Annalen selbst zurückgehen. Die erstere findet sich bei Herodot [79]). Irre geworden an den mythischen Angaben über den griechischen Herakles, welcher die ägyptischen Priester in eine viel frühere Zeit setzten, als nach der gewöhnlichen Berechnung der Sohn der Alkmene gelebt hatte, glaubte er in Phönizien sich belehren zu können. „Weil ich nun über diese Dinge," so berichtet der treuherzige Erzähler, „möglichst sichere Kunde erhalten wollte, so schiffte ich auch nach Tyrus in Phönizien, nachdem ich erfahren, dort sei ein dem Herakles heiliger Tempel." Er hatte also schon von dem hohen Alter der Stadt und des Heiligthums Kunde eingezogen, und berichtet nun das Resultat seiner Nachforschungen in folgender Weise: „Als ich mit den Priestern des Gottes mich in ein Gespräch einließ und fragte, wie viel Zeit verflossen sei, seit der Tempel gegründet worden, so fand ich, daß auch diese (in Beziehung auf das Alter des Herakles) mit den Hellenen nicht übereinstimmen. Sie sagten nämlich, gleichzeitig mit der Anlage von Tyrus sei auch der Tempel gegründet; es seien aber, seitdem sie Tyrus bewohnen, zweitausend dreihundert Jahre."

Fragt man nach der Glaubwürdigkeit dieser Mittheilung, so ist schwerlich abzusehen, was man irgend Gegründetes dagegen einzuwenden haben könnte; vielmehr empfiehlt sich die Angabe der tyrischen Priester nur desto mehr, wenn man sie einer unbefangenen Prüfung unterwirft. Sieht man zuerst auf die angegebene Zahl hin, so hat sie ganz den scharfen chronologischen Charakter, der alle aus phönizischen und punischen Geschichtswerken uns bekannt gewordenen Zeitangaben auszeichnet. Alle diese berühren sich auf das Glänzendste und geben den Beweis, daß die Phönizier seit der Urzeit eine sorgfältige chronologische Annali-

---

79) II. 43, 44.

stik hatten, wie wir sie in gleicher Weise und von eben so hohem Alter, als das obige Datum anspricht, in den Bruchstücken der babylonischen und assyrischen Annalistik bei Berosus, Abydenus und dem Alexander Polyhistor wieder vorfinden. Priester waren auch bei den Phönizern wie bei den übrigen asiatischen Völkern die Verfasser und die Aufbewahrer der Annalen, so daß Herodot im vorliegenden Falle sich an die bestunterrichteten Gewährsmänner gewendet hat. Wer nun alle diese Umstände, wodurch sich unsere Nachricht empfiehlt, in Erwägung zieht, und zugleich die frühe Civilisirung der phönizischen Küste nach jenen der Aegyptier einer, und der Babylonier anderer Seits bemißt; wer zugleich auf die ungeheueren Zahlen von Myriaden hinsieht, wodurch die Phönizier sonst das hohe Alter ihres Volkes, ihrer Cultur und der Stiftung ihrer Städte feiern; wer hier insbesondere auch berücksichtigt, daß namentlich die Tyrier in mythischer Relation den Gott Herakles zum Stifter ihrer Stadt machen: der wird gewiß nicht in das leichtsinnige Verwerfungsurtheil einstimmen, welches die Geschichtsforscher gemeinlich über dieses angeblich zu hohe Datum von der Stiftung von Tyrus ohne weitere Prüfung zur Hand haben.

Was Herodot's Datum weiter bestätigt, sind theils die Angaben der biblischen und klassischen Schriftsteller über das hohe Alter der Stadt überhaupt, welche wir bereits kennen, theils sind es die bestätigenden Nachrichten, welche sich in Beziehung auf das von ihm erkundete hohe Alter des fraglichen Heiligthums noch vorfinden. Schon in Salomo's Zeit geschieht des von Herodot erwähnten Tempels mit seiner goldenen Säule in den phönizischen Annalen bei Dios und Menander [80]) Erwähnung. Julian, welcher in Phönizien und in Syrien gleichfalls Kunde einzog über das Alter der Heiligthümer, berichtet, daß die in Phönizien

---

80) Joseph. c. Apion. I., 18. Antiq. VIII., 5, 3.

befindlichen Tempel, von denen er den Tempel des tyrischen Herakles besonders namhaft macht, den ältesten ägyptischen Heiligthümern dem Alter nach nur wenig nachstehen [81]. Arian, welcher an den Relationen der Geschichtsschreiber Alexanders hier eine zuverlässige Quelle hatte, nennt den tyrischen Heraklestempel den ältesten, von dem die Geschichte wisse [82], und man ermesse die Glaubwürdigkeit derartiger Angaben wieder nach den Nachrichten über die uralten, schon im 12. Jahrhunderte erbauten Tempel des tyrischen Herakles, welche tyrische Kolonisten bei der Gründung von Utica und Gades errichtet hatten und von welchen die Geschichtsschreiber erzählen, daß sie bis auf ihre Zeit fortdauern [83]; ferner nach den Angaben der tyrischen Annalen, denen zufolge der König Hiram schon im 11. Jahrhunderte uralte Tempel in der Inselstadt niederreißen und an deren Stelle neue erbauen ließ.

Am wenigsten ist, wie man wohl geglaubt hat, eine scheinbar widersprechende Angabe über das Zeitalter der Gründung von Tyrus geeignet, die Glaubwürdigkeit der tyrischen Priester in Beziehung auf den fraglichen Gegenstand zu erschüttern. Sie findet sich bei Josephus und den christlichen Chronographen. Josephus [84] gibt, nach seiner Weise den Synchronismus der phönizischen und israelitischen Geschichte nachzuweisen, als Jahr des Tempelbaues das Jahr 240 nach Erbauung von Tyrus, so daß also, wenn als ersteres Datum das Jahr 1012 angenommen wird, Tyrus im Jahre 1252 erbaut worden wäre. Eusebius, welcher Josephus als Quelle anführt, hat dafür ungenau 241 Jahre [85],

81) De Tyria Dea §. 1—3.

82) Exped. Alexand. II., 15.

83) Vergl. über Utica Plin. H. N. 16, 79, über jenen in Gades Sil. Ital. III., 17: ab origine fani impositas durare trabes.

84) Siehe Anmerk. 81.

85) Joseph. Antiq. VIII., 3, 1.

und aus ihm ist bei den spätern byzantinischen Chronographen irrthümlich die Zahl 251 übertragen [87]). Unstreitig hat Josephus, welcher sonst in gleicher Weise und mit ausdrücklicher Beziehung auf phönizische Annalen das Jahr des Tempelbaues bald nach den Regierungsjahren des Hiram, bald nach dem Jahre der Stiftung von Carthago feststellt, auch in dem vorliegenden Falle dieselbe zuverlässige Quelle benutzt, und wir halten daher seine Angabe über die Zeit der Erbauung von Tyrus für ebenso wesentlich richtig, als seine anderweitigen aus der phönizischen Geschichte entnommenen Synchronismen.

Sehen wir vorläufig noch von dem scheinbaren Widerspruche zwischen diesen durch äußere Gründe gleich gut bewährten Angaben ab, so kömmt mit dem Datum bei Josephus ziemlich überein oder beruht doch wenigstens auf derselben Berechnung eine Angabe bei Justin [88]). Ihr zufolge haben die Zidonier, durch den König von Ascalon besiegt sich auf ihren Schiffen nach Tyrus begeben und dort die Stadt erbaut im . . . Jahre vor Trojas Zerstörung. Leider fehlt durch Abschreiberfehler das Datum im Texte; wenn aber auch die in der untenstehenden Anmerkung 88. vorgeschlagene Conjektur sich nicht bewähren sollte, so sieht man doch, daß Ju-

86) Tyrus civitas condita ante templum Jerosolymitanum annis CCXLI., narrat autem Josephus in secundo Chron. Tom. II., p. 127 edit. Aucher.

87) Cedren. Tom. I., p. 104. Chron. Pasch. Tom. I., p. 148.

88) VIII., 3, 5: Post multos deinde annos a rege Ascaloniorum expugnati, navibus appulsi Tyron urbem ante annum Trojanae cladis * condiderunt. Hier fehlt offenbar die Jahreszahl im Texte wie zuerst Marsham, Canon. Chron. p. 304, edit. Franeker, 1696, vermuthet hat, dem dann Calmet und Vignoles gefolgt sind. Ich vermuthe, daß vor condiderunt die Zahl C. ausgefallen ist, welches, weil derselbe Buchstabe folgte, von einem Abschreiber leicht übersehen werden konnte, und jedenfalls einen Text gibt, wie man ihn nach allen Gründen zu erwarten berechtigt ist.

stin's Berechnung die Erbauung von Tyrus nicht lange Zeit vor der Erbauung Troja's (1184 v. Chr.) setzt, und daher dem Datum des Josephus ziemlich nahe kömmt. Im Uebrigen hat aber die Nachricht des Justin's, daß die Phönizier auf Veranlassung eines Krieges mit den benachbarten Philistäern die Inselfeste von Tyrus erbaut haben, so viel äußere und innere Glaubwürdigkeit, daß man wiederum schwer begreift, wie neuere Untersuchungen über Tyrus sie ohne Weiteres beseitigen können. Je mehr aber dieses Datum bei Josephus und Justinus sich allseitig empfiehlt, um so dringender erscheint die Nothwendigkeit einer Vermittelung mit der nicht weniger unterstützten Angabe des Herodot, der sich wieder alle die zahlreichen historischen und mythischen Nachrichten von dem überaus hohen Alter der Stadt bestätigend anschließen *).

Wir unterscheiden daher zwischen der ersten Anlage auf der Insel Tyrus, von welcher Herodot handelt, und der spätern Erweiterung und Befestigung, auf welche die Nachrichten des Justin und Josephus sich beziehen. Zu dieser Unterscheidung berechtiget schon die Fassung der beiderseitigen Nachrichten, wie sie uns bei aller epitomatischen Kürze vorliegen. Die Erbauung von Tyrus, wie sie nach Justin in Folge eines unglücklichen Krieges mit den Philistäern ausgeführt wurde, sollte den Phöniziern einen Ersatz für die auf dem Continente gefährdeten Besitzungen und zugleich einen sichern Schutzort gewähren, wozu die Inselfeste auch

*) Seitdem das Vorstehende, wie es hier mitgetheilt ist, schon niedergeschrieben war, ist eine scharfsinnige charakteristische Erörterung der betreffenden Data in der Schrift von Hitzig: zur ältesten Völker- und Mythengeschichte, Leipzig 1845, B. I., S. 187 ff., erschienen. Ich würde den übrigens nicht wesentlichen Abweichungen dieses Forschers in Betreff der Stelle des Josephus meine Zustimmung geben, wenn ich mich nur überzeugen könnte, daß die von ihm nicht berührte Marsham'sche Ansicht über die Stelle im Justin verwerflich sei.

in späterer Zeit stets gedient hat. Justin sagt ausdrücklich, daß die Phönizier in Folge einer Niederlage, die sie unstreitig auf dem Continente erlitten hatten, mit ihren Schiffen auf Tyrus landeten und hier die Stadt gründeten, woraus man schließen darf, daß entweder die Continentalbesitzungen bereits verloren waren, oder doch daß die dortigen festen Plätze gegen die damals immer drohender für alle Nachbarstaaten heranwachsende philistäische Macht keine hinlängliche Sicherheit mehr gewährten. Man sieht also aus den von Justin beigebrachten Nebenumständen der Erzählung, daß von der Anlage einer festen Stadt auf der Insel Rede ist. Nun ist es aber gewiß mehr als wahrscheinlich, daß ein zum Handel und auch zum Schutze der Küstenbewohner so geeigneter Ort, wie die Insel Tyrus ist, schon lange vorher theilweise angebaut und bewohnt war. Geschichte und Mythe bestätigen dieses. Jene meldet, daß noch im elften Jahrhunderte der Tempel des Melkarth allein auf einer der beiden Inseln lag, welche Hiram damals durch Ausfüllung der zwischen beiden Inseln befindlichen Meerenge mit einander verband und so die alte Stadt erweiterte. Man vergleiche hierüber unsere Erörterungen in dem zweiten Artikel dieser Abhandlung. Auch die Mythe läßt die Heiligthümer auf der Insel schon vor der Erbauung der Inselstadt gründen, denn sie meldet [89]), daß Samemrumos zuerst in Tyrus, d. h. in Palätyrus, auf dem Continente Hütten erbaut, und daß hernach sein Bruder auf einem Flosse zu der Insel geschifft sei, und dort die später noch verehrten Säulen errichtet habe. Hier ist also von Stiftung der Heiligthümer auf der Insel vor dem Bau der Stadt Rede. So redet auch die Mythe im Sanchoniathon noch nicht von einer Stadt, sondern von einer heiligen Insel Tyrus, wo Astarte ihrem Heiligthume die erste Weihe gegeben habe [90]). Die Nachrichten der tyrischen

89) Sanchon. p. 16.

90) l. c. p. 36.

Priester bei Herodot berücksichtigen deutlich genug diese in den Mythen angedeutete Entstehungsgeschichte der Inselstadt. Sie berichten nicht von der Erbauung der Stadt Tyrus, sondern melden nur, daß mit der ersten Niederlassung auf der Insel gleichzeitig auch das Heiligthum des Melkarth gestiftet worden sei, und setzen auch den obigen Zeitraum von 2300 Jahren nicht von der Erbauung der Stadt, sondern von der Zeit an, da die Insel zuerst bewohnt worden sei [92]). Von einem Widerspruche zwischen den beiderseitigen Nachrichten des Herodot einer, und des Justin und Josephus anderer Seits sollte mithin gar keine Rede sein.

Als schwierig zu beantworten hat man die Frage angesehen, ob die Inselstadt älter sei, oder die Continentalstadt, das sogenannte Palätyrus. Während früher die fast allgemeine Ansicht der Gelehrten war, daß die Inselstadt erst seit der vermeintlichen Erbauung und Zerstörung durch Nebucadnezar zu Anfang des sechsten Jahrhunderts erbaut worden sei [93]), neigt sich jetzt die Meinung dahin, daß die ältere Stadt auf der Insel war; das sogenannte Palätyrus aber erst später erbaut worden oder doch an Bedeutung der Inselstadt niemals gleich gekommen sei [94]). Wir halten beide

---

92) Her. II., 44: ἔφασαν γὰρ ἅμα Τύρῳ οἰκιζομένῃ καὶ τὸ ἱρὸν τοῦ θεοῦ ἱδρυνθῆναι, εἶναι δὲ ἔτεα ἀπ' οὗ Τύρον οἰκέουσι τριηκόσια καὶ δισχίλια.

93) Marsham l. c. p. 304—305. Huet, histoire du commerce et de la navigation p. 34. Calmet zu Jos. 19, 29 Perizonius, Origenes Babyl. et Aegypt. Tom. II., p. 125 sqq. edit. 1736 und die Anmerkungen dazu von Duker p. 130—136. Gatterer, Weltgeschichte Th. I., S. 161. Jahn, Archäologie Th. I., B. 1, S. 63. Mannert, Geographie Th. VI., B. 1, S. 284. Volney, Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne P. III, p. Paris 1814, édition revue et complète.

94) Reland, Palestina p. 1050 — 1053. Vitringa, commenta

Ansichten für gleich irrig; wir glauben, daß Inseltyrus und Palätyrus, die von jeher als eine einzige Stadt angesehen wurden, gleich uralte Colonisationen sind, und stimmen der Ansicht darin auf das Entschiedenste bei, daß wir der Inselstadt bis auf die assyrische und chaldäische Zeit keine solche Bedeutung beilegen, welche die Continentalstadt bis dahin in Anspruch nahm, und hoffen durch die nachfolgende Darlegung die Untersuchung wieder in das richtige Geleise zurückzuführen, aus welchem sie namentlich durch die verwirrenden Combinationen von Hengstenberg gebracht ist.

Wir können füglich von dem Zustande der Insel und der anliegenden Küste vor jener Zeit absehen, da die Zidonier, die nach übereinstimmender Angabe des Alterthums Tyrus und zwar als die erste und älteste ihrer Colonien gegründet haben, diese zum Handel so geeignete Gegend noch nicht besetzt hatten. Schon damals mag sie Bewohner gehabt haben. Denn die nahe am Continente gelegene Insel bot in Gefahren Schutz und eignet sich wie kein anderer Punkt an der Küste zu dem von der Urzeit her in Phönizien betriebenen Purpurschnecken- und Fischfange. Die der Insel gegenüberliegende Küste aber eignet sich außerdem auch durch ihre Fruchtbarkeit, gute Bewässerung und reizende Lage zur Ansiedlung. Dieses und zugleich die trefflichen Häfen, welche die Insel vor allen andern palästinensischen Küstenpunkten auszeichnen, war unstreitig die Veranlassung, daß Sidon hier eine Kolonie gründete. Eine solche ist aber auf der Insel ohne Besetzung der Küste, und umgekehrt an der Küste ohne Besetzung der Insel ungedenkbar. Die Insel, welche vor den durch Hiram ausgeführten Anlagen, ein blanker Fels war, hat kein Wasser. Noch

---

rius in librum Jesaiae, Tom. II., p. 664 sqq. Vignóles, Chronologie de l'histoire sainte, Tom. I., p. 22 sqq. Hengstenberg de rebus Tyriorum p. 1. sqq. Hävernick: Commentar über den Propheten Ezechiel, S. 421.

im 8. Jahrhunderte v. Chr. pflegten die Bewohner, wie wir aus tyrischen Annalen wissen [95]), das Trinkwasser aus den Brunnen und dem Flusse an der Küste auf die Insel zu schaffen, weil der großartige Aquädukt, welcher später und noch heutiges Tages das Wasser vom Continente auf die Insel führt, noch nicht angelegt war. Dieser Umstand beweiset hinlänglich erstens, daß eine Anlage auf der Insel, wie sie von den Zidoniern ausgeführt worden, von der Küste nicht absehen, sondern diese in das Bereich der Kolonisation ziehen mußte; zweitens, daß, so lange die Insel nicht mit Trinkwasser versehen war, sie unmöglich eine so starke Bevölkerung haben konnte, als wir später daselbst kennen lernen, nachdem diesem Uebelstande durch Aquädukte abgeholfen worden war. Anderer Seits ist aber auch eine Handelskolonie, als welche doch unstreitig die von den Alten berühmte zidonische Anlage in Tyrus anzusehen ist, in dem continentalen Theile der Stadt ganz ungedenkbar, ohne daß dabei auch das benachbarte Eiland berücksichtigt wäre. Die Küste bei Palätyrus ist für einen Hafen nicht geeignet, und bot auch in alter Zeit, ehe noch die großartigen Wasserbauten auf der Insel ausgeführt waren, keinen Schutz gegen die den Schiffen so gefährlichen Südwestwinde. Nehme man nun noch dazu, daß das nahe gelegene Eiland, namentlich in der Urzeit, wo Palästina noch ein Tummelplatz wandernder Stämme und nomadisirender Hirten war, für Handelsniederlassungen, Waarenmagazine, Fabriken und namentlich für Purpurfärbereien Sicherheit gewährte, und man wird eine phönizische Niederlassung in Palätyrus und nicht zugleich auch auf der nahen Insel mit der sonstigen Weise der Phönizier wohl schwerlich vereinbar finden.

Was unsere Ansicht, daß beide Städte als Handelsniederlassungen gleich uralt sind, weiter beweiset, ist der Umstand, daß beide von jeher als eine einzige Stadt

95) Joseph. Antiq. IX., 14, 2.

angesehen wurden. Beide führten einen und denselben Namen; denn auch Palätyrus (eine Benennung, die erst in späterer Zeit gestempelt sein muß, wenigstens so, oder in ähnlicher Weise in orientalischen Quellen nicht vorkommt), heißt selbst bei jüngeren Schriftstellern ebenso oft schlechthin Tyrus [96]). Beide werden ferner auch von Plinius, aber nach einem ältern Berichte als eine einzige große Stadt beschrieben [97]). Ebenso reden, wie wir im Einzelnen noch gleich weiter anführen werden, die ältesten Nachrichten in der h. Schrift häufig von Tyrus, wo sie entweder ausschließlich oder doch vorzugsweise die damals wichtigere Continentalstadt verstehen, während keine einzige Stelle anzutreffen ist, aus welcher hinlänglich ersichtlich wäre, daß nur die Inselstadt unter diesem Namen begriffen wäre.

Wenn wir indessen die Gleichzeitigkeit beider Anlagen behaupten, so können wir doch nicht mit den Neuern die so wahr verbürgte Tradition verwerfen, daß Palätyrus als Stadt später erbaut sei als die Inselstadt. Mit Unrecht hat man sich auf die Andeutung des Namens Tyrus bezogen, der die Priorität der Inselstadt voraussetze, weil er von der Beschaffenheit der Insel entnommen sei. Der Name bezeichnet die Insel als Fels צור, und war sicher schon im Gebrauch, ehe die auf demselben erbaute Stadt existirte, auf die er natürlich übertragen werden mußte. Wenn nun auch, wie wir nicht in Abrede stellen, die Stadt auf dem Continente nach der Insel, oder wir wollen selbst sagen nach der ersten Anlage auf der Insel benannt worden ist [98]; so kann daraus nur gefolgert werden, daß man

96) J. B. Ptol. V., 14, p. 370, edit. Wilb.

97) H. N. V., 17. Wir kommen im dritten Artikel „über die Topographie von Palätyrus" auf diese wichtige Stelle zurück.

98) Diese Erklärung des Namens geben, zugleich dieselbe als Beweis eines höhern Alters der Inselstadt benutzend, Bochart, Canaan lib. II., cap. 17, p. 861. Vignoles a. a. O., S. 38

von jeher beide darum mit einem und demselben Namen bezeichnet habe, weil man sie als ein zusammengehörendes Ganzes zu betrachten gewohnt war, und die Uebertragung des Namens der Insel oder der dort befindlichen Anlagen auf die Küstenstadt kann höchstens zu dem Beweise benutzt werden, daß diese durch jene erst veranlaßt worden sei. Es ist aber schwerlich abzusehen, wie durch diese Namenübertragung die Möglichkeit ausgeschlossen würde, die wir allerdings für mehr als wahrscheinlich halten, daß eine Kolonie an der Küste, nach der Insel oder nach den dort befindlichen anfangs noch unvollkommenen Anlagen ihren Namen erhalten habe.

Daß aber Palätyrus die ältere und, wir fügen hinzu, bis auf die assyrische Periode die bei Weitem wichtigere Stadt gewesen ist, wird Niemand nach Einsicht der betreffenden Nachrichten mit einem Scheine von Grund in Abrede stellen können. Wir beziehen uns zunächst auf den Namen *Παλαίτυρος*, Palätyrus, in welchem sich (wie in Paläpaphos, Palämyndus, Paläpharsalus u. a.) die Präexistenz vor der Inselstadt und zugleich, wie in den ähnlichen Namenbildungen, die Erinnerung an eine frühere Blüthe der

---

u. A. Dagegen weiset Volney auf einen Felsen hin, welcher an einer Stelle liegt, wo schon nach Pokocke, Beschreibung des Morgenlandes Th. II., S. 120, Einige das alte Tyrus suchten. Volney sagt: „Wenn man auf dem Isthmus fortgeht, so trifft man auf dem festen Lande zu, in kleinen Entfernungen Ruinen von Arkaden an, die in gerader Linie nach einem kleinen Hügel führen, dem einzigen, welchen es in der Ebene giebt. Dieser Hügel ist kein gemachter, wie in der Wüste: es ist ein natürlicher Fels, der ungefähr 150 Schritte im Umfange hat und 40 bis 50 Fuß hoch ist.“ Von diesem Felsen, meint nun Volney, habe Tyrus seinen Namen, Reise in Syrien Th. II., S. 161 u. 163. Was Pokocke a. a. O. und Robinson, Reise in Palästina Th. III., S. 685 dagegen erinnern, daß dieser Fels zu weit nordöstlich von dem Palätyrus des Strabo liege, beweiset nichts, weil die Landstadt Tyrus jedenfalls das Areal dieses Felsens in alter Zeit umschloß.

ältern Stadt ausspricht, weswegen denn auch der Name erst in einer Zeit entstanden sein kann, wo die Altstadt bereits aufgehört hatte bedeutend zu sein. Die Ausflucht, welche man, um dieses Zeugniß zu entkräften, vorgeschlagen hat, Palätyrus habe erst nach der angeblichen Zerstörung durch Alexander diesen Namen erhalten und bedeute urbs quae quondam fuit [99]), müssen wir im Hinblick auf alle analogen Fälle für sprachlich falsch, und zugleich für historisch unrichtig erklären, da noch die spätern Schriftsteller lange nach Alexander, der nur einen Theil von Palätyrus niederreißen ließ, namentlich Diodor, Strabo und Ptolemäus, dieselbe als auch vorhanden erwähnen. Auch kömmt neben der Form *Παλαίτυρος* die andere *Παλαία Τύρος* [100]) Tyrus vetus [101]) vor.

Ferner fehlt es nicht an historischen Zeugnissen und an zahlreichen Spuren, daß Palätyrus nach der gewöhnlichen Ansicht für die ältere Stadt galt. Als Alexander von den Tyriern Einlaß in die Inselstadt begehrte, um dort in dem Tempel des Melkarth zu opfern, erhielt er die Antwort, er werde besser in der alten Stadt und in dem ältern Tempel sein Gelübde vollziehen [102]). Auch mehrere tyrische Mythen gehen von der Voraussetzung aus, daß die Stadt auf dem Continente und die Heiligthümer derselben ein höheres Alter hatten, und sind zum Theile dadurch entstanden. Dieses ist namentlich der Fall mit der Mythe von den dem Brüderpaare Samemrumos und Usoos, zweier Modifikationen des vielgestalteten phönizischen

---

99) Hengstenberg a. a. O. S 26.

100) Diod. XVII., 40: *καθαιρῶν τὴν παλαιὰν λεγομένην Τύρον.*

101) Curt. IV., 2, 18: Magna vis saxorum ad manum erat, Tyro vetere praebente.

102) Justin. XI., 9, 11: cum legati rectius id eum Tyro vetere et antiquiore templo facturum dicerent. Vergl. über die Stelle die annotationes in der Ausgabe von Frotscher T. III.

Herakles, von denen jener in dem Heiligthume auf dem Continente in Palätyrus, dieser auf Inseltyrus verehrt wurde. Die Mythe sagt nun, Samemrumos habe in Tyrus gewohnt, und Hütten von Rohr, Schilf und Papyrus dort gebaut; der Bruder Usoos sei der erste gewesen, welcher sich auf's Meer gewagt und habe die Säulen, welche in Inseltyrus verehrt wurden, aufgestellt [103]. Da wir anderweitig wissen, daß Tempel und Stadt auf dem Continent älter waren als jene auf der Insel und zugleich erfahren, daß in alter Zeit schon vor einer vollständigen Colonisirung der Insel dort Heiligthümer sich befanden, so ist uns die obige Mythe vollkommen verständlich, und wir sehen deutlich, daß sie die Priorität von Palätyrus voraussetzt. Auf eben derselben Voraussetzung beruht auch die aus Tibull [104] und Nonnus [105] bekannte Mythe, daß die Tyrier die Schifffahrt erfunden haben, indem sie zuerst mit einem Floße zu der gegenüberliegenden Insel geschifft seien. Ferner läßt die Mythe von den ambrosischen Felsen die ältere Stadt schon vor der Erbauung der Inselstadt existiren [106], und auch die Sage, daß die Tyrier zuerst den Weinbau erfunden haben [107], dürfte sammt der bei ihnen gerühmten Weincultur, ihr Lokal nicht auf der Insel, sondern in der Continentalstadt haben. Endlich läßt die Sanchoniathonische Mythe die erste Anlage von Tyrus durch Samemrumos an der Küste gründen, und nennt sie wiederholt Tyrus, während er gleichzeitig nur erst „von einer heiligen Insel Tyrus" und den dort geweihten Heiligthümern redet [108].

---

103) Sanchon. p. 16, 18.

104) Siehe Anmerk. 78.

105) Nonn. Dionys. l. XL.

106) Nonn. XL., 532: ἐπεῤῥίζωσε θαλασσῃ ἄγχι Τύρου παρὰ ποντον.

107) Achil. Tat. II., 2.

108) p. 16, 18, vergl. mit p. 36.

Wie die vorgelegten historischen Angaben und die mitgetheilten Mythen der Priorität von Palätyrus unzweideutig theils voraussetzen, theils ausdrücklich melden, so lassen auch die zahlreichen Nachrichten keinen Zweifel übrig, daß Palätyrus als auf die Zeit, wo die großen mittelasiatischen Staaten bis an die Küsten Palästinas erobernd sich ausdehnten, der bedeutendere Theil der Doppelstadt bildete. Wir theilen diese Nachrichten in zwei Klassen und rechnen zu der ersten die Fragmente von tyrischen Annalen, welche sich im Josephus und bei Justin erhalten haben, zu der zweiten aber die gleichzeitigen Angaben in den Büchern des A. T.

Wer die ältesten Nachrichten von den Bauten Hirams auf der Insel Tyrus in den so schätzbaren Fragmenten aus Menander und Dios [109]), die wir noch später im zweiten Artikel mit der erforderlichen Ausführlichkeit besprechen werden, unbefangen und mit gehöriger Kenntniß des Lokals lieset, muß den Eindruck erhalten, daß die bis dahin sehr unbedeutende Anlage auf der Insel erst von dieser Zeit an zu größerer Wichtigkeit gelangt ist und ohne Zweifel wollen die sonst so schweigsamen Fragmente mit diesen großartigen Bauten von Hiram eine neue Periode der Inselstadt datiren. Wir sehen aus diesen Mittheilungen, wie der spärliche Raum der beiden kleinen Inseln, welche das Areal der Inselstadt bilden, aber damals noch nicht verbunden waren, bis auf die Regierungszeit des Königs Hiram noch nicht einmal ganz angebaut war; denn auf der einen Insel befand sich nur erst ein Heiligthum ohne alle andere Anlagen. Nur ein kleiner Theil der spätern Inselstadt war gebaut, die eigentliche Stadt (ἄστυ), die Altstadt, wie wir sie im Gegensatz zu der von Hiram auf der zweiten Insel erbauten Neustadt nennen, war vorhanden. Auch der Raum für die Vorstadt, Eurychoros, wurde an der öst-

---

109) Joseph. Antiq. VIII., 5, 3. Contra Apion I., 18.

lichen Seite der Insel nach dem Continente zu durch Aufdämmung erst damals gewonnen, so daß die bis zum elften Jahrhunderte allein vorhandene Altstadt nur den dritten oder vierten Theil der spätern Inselstadt einnahm. Bedenkt man nun aber, daß nach allen Gründen Tyrus schon damals den Gipfel seiner Größe erreicht hatte, daß namentlich schon seit hundert Jahren, seit dem Ende des 12. Jahrhunderts, die bedeutenden Kolonien in dem iberischen Tartessus, an der westlichen und nördlichen Küste von Tyrus gestiftet waren (ich verweise auf Jahrg. 1842. H. 2., S. 18 ff. dieser Zeitschrift): so kann man mindestens sehr zweifeln, ob die Metropole der so großartigen Anlagen auf dem winzigen, wasserlosen Felsen zu suchen sei, der damals erst so spärlich angebaut war, und kann nur die gegründete Vermuthung hegen, daß die eine der beiden Inseln bis dahin wesentlich nur zu einer Hafenstätte, Schiffsarsenale und zur Sicherung der Waarenmagazine gedient hatte, während die andere kleinere Insel mit ihrem Heiligthume noch keine andere Bestimmung hatte als dem Culte des Nationalgottes, seiner zahlreichen Priesterschaft und den ungeheueren Tempelschätzen einen Schutz zu verleihen, den die Continentalstadt nicht gewähren konnte.

Besonders instruktiv für das Verhältniß der beiden Städte im Alterthum ist der genaue, auf der sorgfältigsten Kenntniß der Lokalverhältnisse beruhende Bericht des Justin [110]) von der Entweichung der Dido, den wir aus diesem Grunde nicht anstehen aus tyrischen Annalen gleichfalls abzuleiten. Der reiche Priester des Herakles, Gemahl der Königsschwester Dido, und nächst dem Könige der zweite im

110) Justin. XVIII., 4, 11: Tunc fratrem dolo adgreditur: fingit se ad eum migrare velle. Non invitus Pygmalion verba sororis audivit, existimans cum ea et aurum Acerbae ad se venturum. Sed Elissa ministros migrationis a rege missos, navibus cum omnibus opibus suis prima vespera imponit etc.

Staate, wohnt mit seinen großen Schätzen auf der Insel; denn hier war das berühmte, mit Tempelschätzen so reichlich ausgestattete Heiligthum sammt der Priesterschaft des Gottes. Nun schützt die durch den Mord des priesterlichen Gatten tief gekränkte Dido vor, sie möge nicht mehr in ihrer Behausung wohnen bleiben, welche die Erinnerung an den Erschlagenen stets auf's Neue in ihr wieder erwecke; sie wolle ihre Wohnung bei dem Könige, ihrem Bruder, nehmen. Um dieses Vorhaben auszuführen, rüstet sie mit Erlaubniß ihres Bruders Schiffe aus, beladet dieselbe mit den reichen Schätzen, angeblich um mit ihnen sich zum Könige zu begeben, in der That aber um zu entfliehen. So berichtet Justin [111]) und nach diesem Berichte kann nichts deutlicher sein, als daß die königliche Burg damals in Palätyrus auf dem Continente war, und wir können daraus den sichern Schluß ziehen, daß ebendaselbst auch der ansehnlichere Stadttheil sich befunden habe.

Nicht weniger lehrreich über den Zustand der Inselstadt sind die Mittheilungen über Tyrus, welche wir gegen hundert Jahre später aus einem Fragmente bei Josephus erhalten. Bei dem Einfalle des assyrischen Königs Salmanassar gingen die sämmtlichen Besitzungen der Tyrier, namentlich Zidon, Acco und auch Palätyrus für sie verloren, und der assyrische König glaubte, die Inselstadt Tyrus dadurch zur Uebergabe zwingen zu können, daß er fünf Jahre lang an dem Bache, welcher der Insel gegenüber sich in's Meer ergießt, und an der Wasserleitung Wachen aufstellte, um die Tyrier zu verhindern, Wasser zu schöpfen; jedoch wußten diese sich anderweitig Trinkwasser zu verschaffen, indem sie auf der Insel Cisternen gruben [112]). Wir sehen also, daß die Bewohner der Insel das Trinkwasser bis dahin von

111) Joseph. Antiq. IX. 14, 2.
112) Palaestina, p. 1047 sq.

dem Continente herbeizuschaffen gewohnt waren, und schließen daraus mit vollkommener Sicherheit, daß die Inselstadt damals noch nicht jene starke Bevölkerung hatte, welche wir später in ihr antreffen, seitdem dieser große Uebelstand durch künstliche Wasserleitungen abgestellt war.

Indem wir uns zu den alttestamentlichen Nachrichten wenden, um von ihnen das Verhältniß der beiden Städte zu erfragen, hätten wir zunächst als ein unzweideutiges Zeugniß, daß Tyrus auf dem Continente lag, die beiden ältesten Angaben namhaft zu machen, welche ein Mibzar-Zor erwähnen (Jos. 19, 29. II. Sam. 23, 6), in welchem die Ausleger mit Ausnahme Reland [113]), Palätyrus finden, und mit Recht erinnern, daß an beiden Stellen an Inseltyrus nicht zu denken sei, weil von Städten auf dem Continente Rede sei. Allein es steht sehr zu bezweifeln, daß an diesen beiden Stellen Palätyrus gemeint ist. Denn erstens heißt Tyrus und Palätyrus sonst immer schlechthin Zor; nun ist aber, wie man aus dem zweimaligen Vorkommen des Wortes sieht, Mibzar-Zor ein Eigenname, dessen erster Theil Mibzar, welcher auch sonst alleinstehend als Eigenname vorkömmt (Gen. 36, 42), mit einem Zusatz versehen ist, um ihn von gleichnamigen Oertern zu unterscheiden und die Nähe desselben bei Tyrus oder auch die Gehörigkeit zum tyrischen Gebiete anzudeuten, wie z. B. in den Verbindungen Abel-Maaca, Gibea-Benjamin, Rabbat-Ammon, Rabbat-Moab, Gat-Pelischtim, oder um näher liegende Beispiele zu erwähnen, bei den Namen *κλίμαξ Τυρίων*, *ποταμὸς Τυρίων* [114]) der Fall ist. Daß aber Mibzar-Zor, d. h. Festung, nicht zur Bezeich-

---

113) Scylax Peripl. §. 104, p. 303.

114) Die LXX. geben II. Sam. 24, 7 den Eigennamen wieder: *Μάψαρ Τύρου*, Aquila und Symmachus ähnlich: *φράγμα Τύρου*. Vergl. Montfaucont, Hexapla T. I., p. 219, p. 348. Euseb. Onomast. p. 473, p. 485.

nung von Palätyrus als Festung dient, darf schon daraus geschlossen werden, daß auch die übrigen Städte des Landes Festungen waren, weswegen nicht abzusehen ist, auf welche Veranlassung hin Palätyrus vorzugsweise als Festung hier bezeichnet wäre. Zweitens war Mibzar-Zor in Davids Zeit eine israelitische Stadt, wie das klar aus der Beschreibung der Reise Joabs, II. Sam. 23, 5 ff., erhellt, die sich außerhalb des israelitischen Gebietes verlief. David's Feldherr sollte nämlich eine Zählung der israelitischen Unterthanen vornehmen. Zu diesem Zwecke unternahm er eine dreimonatliche Reise durch das israelitische Gebiet, welche mit Angabe der einzelnen israelitischen Ortschaften an der östlichen, nördlichen, westlichen und südlichen Grenze also beschrieben wird: „Sie gingen über den Jordan und lagerten bei Aroer, rechts von der Stadt, mitten im Thale von God und bei Jäzer. Und sie kamen nach Gilead, nach Dan-Jaan und der Umgegend bis gen Zidonien. Und weiter kamen sie nach Mibzar-Zor und in alle Städte der Heviter und Canaaniter, und zogen aus bis in den Süden von Juda nach Beerseba. So durchzogen sie das ganze Land.“ Hier sind lauter Ortschaften genannt, wo der zur Conskription ausgesandte Feldherr und seine Begleiter sich aufhielten und es heißt ausdrücklich, daß sie nach, und nicht: bis oder gegen, Mibzar-Zor (wo freilich die neuern Uebersetzer und Ausleger falsch deuten), gekommen sind, um hier nämlich und in den weiter längs der westlichen Grenze gelegenen canaanitischen Städten, welche damals dem israelitischen Reiche angehörten und wo Israeliten und Canaaniter gemischt lebten, die Volkszählung vorzunehmen. Es läßt sich daher um so weniger absehen, mit welchem Rechte die neueren Ausleger Mibzar-Zor für identisch mit Zor erklären, da auch die ältesten Uebersetzer in dem Namen die Stadt Tyrus nicht gefunden haben [115].

115) Nonn. Dionys. XLI., 40: *εἰς χθόνα Σιδονίην, ὅθι ποικίλα δένδρεα κήπων Καὶ σταφυλαὶ κομόωσι* XL. 344.

Lassen wir daher mit Reland diese Stellen und fragen, welche Vorstellungen der Israelit über die Lokalität seines Zor hatte, so giebt der Prophet Hosea, welcher im Reiche Ephraim, also in der Nähe von Tyrus lebte, folgende aus der unmittelbaren Anschauung genommene Beschreibung: „Ephraim ist, gleichwie ich Tyrus schaute, eine Pflanzung auf einer Aue; doch Ephraim muß zum Würger seine Söhne führen" 9, 13. Die Stelle enthält eine doppelte Andeutung, erstens auf die Lage und zweitens auf die starke Bevölkerung von Tyrus. Der Prophet beklagt nämlich, daß Ephraim, hier als Familienvater personifizirt, im nächst bevorstehenden assyrischen Kriege seine starke Bevölkerung verlieren werde, und bedient sich nun des beliebten Bildes, wonach eine zahlreiche Familie verglichen wird mit den Sprößlingen einer Baumpflanzung (vgl. Ps. 128, 3. Jes. 5, 7. 48, 19. 61, 9. 65, 23. Hiob 5, 25. 21, 8 u. a. St.) auf einer reizenden Aue. Als solche schwebt ihm Tyrus vor, welches in seinem großen Umfange und in seiner nächsten Umgebung herrliche Obst- und Weinpflanzungen hegte, weswegen noch ein späterer Dichter die Gegend mit einem reizenden Baumgarten vergleicht [116]), ein

---

116) Jes. 23, 3, 4: „Auf großen Wassern war die Saat des Sihor (Nil), die Ernte des Nils ihr Ertrag," d. h. obgleich sie eine Seestadt war, erntete sie doch so reichlich, wie man im fruchtbaren Aegypten zu ernten pflegt. Daß hier von einem Getreidehandel mit Aegypten Rede sei, wie die Ausleger die Stelle erklären, bezweifle ich um so mehr, da Ezechiel nur einen solchen Handel der Tyrier mit dem kornreichen palästinaischen Binnenlande erwähnt 27, 17, von wo auch nach I. Kön. 5, 25, II Chr. 2, 9, Tyrus mit Getreide versehen wurde. Einen Getreidehandel mit Aegypten würde, wenn er so bedeutend gewesen wäre, als man nach der gewöhnlichen Auffassung der angeführten Stelle schließen müßte, Ezechiel a. a. O. in seiner Schilderung des phönizischen Handels nicht übergangen haben Vergl. übrigens die den iesaianischen ähnlichen Stellen von Tyrus bei Nonn. XL 330, 342 ff. — Ferner gehört zu den Stellen, welche Tyrus nicht gerade

Bild, welches um so passender ist, da so zugleich an die große Volksmenge der weitschichtigen Continentalstadt erinnert wurde (vergl. Jes. 23, 4). Wenn also von Tyrus Rede war, so dachte der benachbarte Israelit — das ergibt sich unzweideutig aus dieser Stelle — zunächst an die weithin am anmuthigen Strande sich ausdehnende, volkreiche Continentalstadt.

Die sämmtlichen übrigen Stellen des A. T., welche die lokalen Verhältnisse von Tyrus nur andeuten, finden sich in solchen prophetischen Stellen, in denen theils während der assyrischen Periode (Am. 1, 9. Zach. 9, 3), theils während der chaldäischen (Jes. 23. Jer. 25, 22. Ezech. 26—28) der Stadt Eroberung und Untergang angekündigt wird. Im Allgemeinen läßt sich von allen diesen Stellen nicht sagen, daß die Propheten ausschließlich nur den einen oder den andern Theil der Doppelstadt, wohl aber daß sie vorzugsweise die Continentalstadt im Auge haben. Die Eroberer, denen die Stadt als Beute preis gegeben werden soll, hatten keine Seemacht, ohne welche der Inselstadt nicht beizukommen war. Läßt sich nun schwerlich denken, daß die Propheten die so vortheilhafte, in den damaligen Umständen beneidenswerthe Lage der Stadt würden

---

als eine Insel-, sondern als eine Seestadt charakterisiren, Jes. 23, 11: Jehova „streckt seine Hand gegen das Meer, macht beben die Königreiche (an der Küste), Jehova entbietet gen Canaan, zu verwüsten dessen Festen“, unter denen der Seher nur die tyrischen Festen versteht, nicht aber die übrigen phönizischen Städte, welche mit dem bloßen Schrecken davon kommen. V. 2, 4, 11. — Zach. 9, 4: „Siehe der Herr nimmt sie (Tyrus) in Besitz, und schlägt ihre Schätze in's Meer, sie aber wird vom Feuer verzehrt“ Diese letztere Stelle umschreibt der spätere Ezechiel 26, 12 so: „Sie plündern deine Schätze, erbeuten deinen Handel, verwüsten deine Mauern und deine anmuthigen Häuser, und deine Steine und dein Holzwerk und deinen Staub legen sie ins Meer.“

in Anschlag gebracht haben, wenn sie ausschließlich oder nur vorzugsweise die Inselstadt an den angeführten Stellen im Auge gehabt hätten, so bleibt es völlig unerklärbar, daß sie selbst bei genauern Angaben über das Verfahren bei der Belagerung mit keiner Silbe einer Seemacht gedenken, durch welche Tyrus nur angegriffen und erobert werden konnte. Freilich charakterisiren sie die Stadt auch so, daß man sieht, wie ihnen Tyrus als Festung vorzugsweise Inseltyrus ist: wenn sie aber ungeachtet dessen die Bewältigung der Doppelstadt durch eine Landarmee theils voraussetzen, theils ausdrücklich beschreiben, so kann man daraus nur schließen, daß ihnen die Eroberung der Landstadt das Wichtigere schien, und daß sie als die nothwendige Folge davon die Uebergabe der Inselstadt sich dachten, wie denn in der That damals, wo die Inselstadt vom Continente aus ihren täglichen Bedarf an Wasser und andern Lebensmitteln erhielt, wo sie noch nicht wie in Alexanders Zeit so stark befestigt war und in der gegenüberliegenden volkreichen und festen Landstadt noch eine starke Schutzwehr hatte, die Uebergabe der Insel nach Besetzung der Küste auf die Dauer erfolgen mußte, ohne daß eine Seemacht dazu in Anspruch genommen wäre.

Wenn man die angeführten Stellen, namentlich jene bei Ezechiel, welche die meisten Andeutungen und Beziehungen für unsern Zweck enthält, näher würdigt, so sieht man, daß die Propheten von dem damaligen Tyrus Solches prädiciren, was bald auf eine Seestadt im Allgemeinen paßt [117]),

117) Diese finden sich jedoch nur in der Weissagung des Propheten Ezechiel über Tyrus; ich füge sie sämmtlich hier nachstehend bei 27, 4: „Im Herzen des Meeres sind deine Gränzen," nämlich im Westen, mit deutlicher Hinweisung auf die anderseitigen Gränzen auf dem Festlande. 27, 32: „Sie erheben ein Trauerlied: „„Wer ist wie Tyrus so still mitten im Meere"" — 28, 2 spricht der König von Tyrus: „Ein Gott bin ich; auf dem Sitz der Götter (d. h. da, wo ehmals die Götter wohnten, auf der „hei-

so daß man zweifelhaft bleibt, ob sie dann vorzugsweise an die Stadt auf der Insel oder an der Küste, oder auch an beide zugleich gedacht haben. Bald aber weisen ihre Andeutungen bestimmt auf die Inselstadt [118]), daneben aber auch wiederum auf die Continentalstadt, so daß im Allgemeinen nichts deutlicher sein kann, als das Resultat, daß

---

ligen Insel Tyrus," wie Sanchoniathon sagt) sitz' ich im Herzen des Meeres". V. 8: „in die Grube werden sie dich stoßen und du stirbst, wie Erschlagene sterben, im Herzen des Meeres" Hiezu kommen noch die bestimmten Beziehungen auf die Inselstadt als eine Anlage auf dem Felsen im Meere, 26, 4: „Sie zerstören die Mauern von Tyrus, verwüsten seine Thürme, und ich fege ihren Staub weg, und mache sie zu einem blanken Fels (was sie ehmals war); ein Ort, wo man Fischernetze (zum Trocknen) ausspannt, soll sie sein mitten im Meere;" und Wiederholung derselben Worte p. 14: „Ich mache dich zu einem blanken Felsen, ein Ort, wo man Fischernetze ausspannt, sollst du sein." Ferner die deutlichen Beziehungen auf die Wasserbauten auf den ins Meer hinausreichenden Klippen am nordwestlichen Theile der Insel, welche durch die häufigen Erdbeben so oft Gefahr litten 26, 19: „Ich mache dich zu einer verwüsteten Stadt, gleich den Städten, die nicht bewohnt sind, wenn ich die Meerestiefe über dich steigen lasse und die vielen Wasser dich bedecken."

118) Unmöglich kann sich dieser Ausdruck auf die künstlichen Hafenanlagen auf der Insel Tyrus beziehen, wie noch Hävernick S. 454 erklärt, sondern nur vorzugsweise auf die Lage von Palätyrus am Meeresstrande. Man vergleiche die Stellen, wo ebenfalls, wie hier bei Ezechiel, die zum Handel geeignete Lage der israelitischen Besitzungen am Meere ganz in ähnlicher Weise gerühmt wird, Deut. 33, 18: „Zu Sebulon sprach er: „„Freue dich deines Ausganges."" Vergl. Gen. 49, 13 und Richt. 5, 17: „Aser wohnt am Meeresstrande, und sitzt an seinen Buchten." Von einem Orte, der bis an's Meer reicht, wird man sagen können, daß man von da aus auf's Meer komme; aber vor einem andern, der ringsum vom Meere umgeben ist, wäre das ebenso, wie wenn man ein Dorf als einen Ort definiren wollte, von wo man auf's Land geht!

beide Stadttheile nicht von einander geschieden, sondern als ein einziges Ganzes angesehen wurden. Wie unrecht diejenigen Ausleger haben, welche namentlich Ezechiels Weissagung von der Zerstörung der Stadt ausschließlich auf den einen oder den andern Theil der Stadt beziehen, erhellet insbesondere aus 28, 3, 4. wo der Prophet die Lage deutlich genug bezeichnet mit den Worten: „Tyrus, welches wohnt an den Zugängen [119]) des Meeres" (על מבאת ים) und hinzufügt: „im Herzen des Meeres sind deine Grenzen." Wenn der Prophet hier von den Grenzen der Stadt im Herzen oder mitten im Meere redet, so hat er offenbar die große Ausdehnung von Tyrus in der Anschauung, da nicht einmal das Meer der Stadt eine Schranke setzte, sondern sie über das Festland hinausreichte. Anderer Seits sagt er von ihr, daß sie als „Händlerin der Völker" wohne „an den Zugängen des Meeres," eig. an den Orten, wo man auf's Meer kommt, d. h. an der Küste, insbesondere an den Buchten und Häfen [120]), und gibt unzweideutig so in diesen beiden Stellen die merkwürdige Lage der Stadt ganz in ähnlicher Weise an, wie jene Schilderungen bei den Alten, in denen mit Bewunderung von Tyrus als eine Continental- und Inselstadt zugleich Rede

---

119) Wir werden sie im dritten Artikel, über die Topographie von Palätyrus, beibringen.

120) Vergl. über דיק Jahn, Archäologie Th. II., B. 2, S. 488 ff. Gegen eine andere Erklärung, nach welcher das Wort einen Wartthurm bedeuten soll, erinnert schon Hitzig zu Jer. 52, 4, daß der constante Gebrauch des Singulars und der Umstand, daß ein דיק die zu belagernde Stadt ringsum einschloß: wir fügen hinzu, daß die gewöhnliche Verbindung mit בנה (II. Kor. 25, 1, Jer. 52, 1. Ezech. 4, 2. 47, 17. 21. 17) gar nicht erlaubt, an transportable Belagerungsmaschinen zu denken, und daß es im höchsten Grade auffallend wäre, an allen citirten Stellen gerade die wichtigste Vorkehrung bei Belagerungen von Städten nicht erwähnt zu finden. Vergl. auch Jahn a. a. O. S. 492. Die LXX., welche in den Stellen bei Ezechiel nur aus dem Zusammenhang errathen

ist [121]). Besonders aber erhellt aus der ausführlichen Darstellung der Belagernng, Erstürmung und Eroberung von Tyrus bei Ezechiel 26, 7 ff., daß der Prophet nichts weniger als eine Inselstadt in der Vorstellung hatte, und die Ausleger, welche, wie auch jüngst Hävernick, darnach gegen alle Regeln der Auslegung hier an ihrer Insel festhalten, erinnern unwillkührlich an die Insel auf dem Continente, in welcher der ehrliche Begleiter von Cervantes fahrendem Ritter den Gubernator machte. Wir legen zum Beweise die ganze Stelle den Lesern vor, in welcher der Prophet im stufenmäßigen Fortschritt zuerst die Ankunft des Heeres, dann die gewöhnlichen Vorkehrungen bei Belagerungen, weiter die Erstürmung und zuletzt die Eroberung und Zerstörung von Tyrus meldet. Zunächst läßt der Prophet die chaldäischen Schaaren vor Tyrus ankommen: „Siehe, ich lasse gegen Tyrus kommen, spricht Jehova, den König von Babel, Nebucadnezar, den König der Könige, mit Roß und Wagen und Reisigen und einer Menge vielen Volkes" V. 7. Die im tyrischen Gebiete gelegenen Ortschaften mit ihren Bewohnern trifft nun zunächst das härteste Loos: „deine Töchter (gewöhnliche Bezeichnung der zum Gebiete einer Stadt gehörigen Ortschaften oder Gemeinden, da jene als Mutter, diese aber als Töchter derselben gedacht sind) würgt er mit dem Schwerdt." Dadurch beginnt alsbald die Belagerung der Stadt. „Er errichtet gegen dich eine Ver-

---

und daher abweichend übersetzen haben, II. Kön. 25, 1. richtig περίτειχος und ähnlich Jer. 52, 4: περιῳκοδόμησαν αὐτὴν τετραπόδοις λίθοις κύκλῳ übersetzt. Die Vulg. giebt überall ganz richtig munitiones, welches dem griech. περιτειχισμός entspricht, und bald von der Umwallung des Lagers, bald von der Circumvallationslinie gebraucht wird. Vergl. Caes. B. G. I., 49. Suet. Galb. c. 10: Suet. Caes. c. 68.

121) Jahn a. a. O. S. 491.

schanzung und wirft gegen dich einen Wall." V. 8. Dies sind lauter Vorrichtungen, welche sonst mit denselben Worten im alten Testament, und sogar von den Propheten selbst, bei den gewöhnlichen Belagerungen von Landstädten namhaft gemacht werden und die auch nur auf eine feste Landstadt passen, so daß für den unbefangenen Leser nichts deutlicher sein kann, als der Prophet habe hier ganz die Inselstadt vergessen, wenn er wirklich sie gemeint hätte. Die Belagerung beginnt mit der „Verschanzung." Was wir durch Verschanzung übersetzt haben, heißt a. a. O. in der Kunstsprache דיק, die Circumvallationslinie, welche gleich nach Ankunft einer Belagerungsarmee rings um die Stadt gezogen wurde (II. Kön. 25, 1. Jer. 52, 4) und welche von dem Propheten Ezechiel stets da erwähnt wird, wo er eine gewöhnliche Belagerung beschreibt (4, 2. 17, 17. 21, 27. 26, 8). Dann gedenkt Ezechiel auch stets des Walles, den die Belagerer bis zur Höhe der feindlichen Stadtmauern zu bringen suchten, und bedient sich hier wie an allen citirten Stellen eines Ausdrucks (סללה), der an allen andern Stellen, wo er im A. T. erscheint, immer den Belagerungswall bezeichnet (II. Sam. 20, 15. II. Kön. 19, 32. Jes. 37, 33. Jer. 6, 6. 32, 24. 33, 4. Ezech. 4, 2. 17, 17. 21, 27. 26, 8. Dan. 11, 15): Beweis genug, daß es höchst willkührlich ist, zumal hier neben andern gleichfalls technischen Ausdrücken unter diesem Belagerungswalle einen im Meere aufgeworfenen Damm zu verstehen. Nach Beschreibung der Voranstalten zur Belagerung schildert der Prophet weiter die Bestürmung und Eroberung der Stadt, und je genauer und anschaulicher seine Darstellung ist, desto mehr muß es auffallen, daß er solchen Unsinn schreiben konnte, wenn er von dem Angriffe auf eine Insel geredet hätte: „Er erhebt ein Schilddach gegen dich, legt den Stoß seines Mauerbrechers an deine Mauern und deine Thürme zertrümmert er mit seinen Schwerdtern." v. 8. 9.

Wir sehen also, wie die Belagerung ganz den gewöhnlichen Fortgang hat, wie der Prophet denselben auch namentlich 4, 2 beschreibt. Auf dem Lande werden die aus starken Thierhäuten verfertigten Schilddächer errichtet, zum Schutze der gleichfalls auf dem Lande aufgestellten Mauerbrecher und so ist auch nun ein Angriff auf die hin und wieder auf den Stadtmauern befindlichen Thürme vom Lande aus gedenkbar. Um aber vollends allen Gedanken an die Belagerung einer rings vom Meere umgebenen Stadt auszuschließen, fährt der Prophet in der weitern Beschreibung der Erstürmung der Stadt fort: „Von seiner Rosse Fluth (Menge) bedeckt dich der Staub, vom Lärm der Reisigen, der Räder und der Wagen erbeben deine Mauern, wenn er einzieht durch deine Thore, wie durch die Zugänge einer durchbrochenen Stadt; mit den Hufen seiner Rosse zertritt er alle deine Gassen, dein Volk würgt er mit dem Schwerdt." V. 10. 11. Die Darstellung behauptet hier noch fortwährend ihren stufenmäßig fortschreitenden Charakter. Nachdem die Stadtmauer erbrochen ist, rücken die chaldäischen Reiterschaaren, welche bis dahin an der Erstürmung nicht Theil nehmen konnten, nach. Ihre Menge oder ihre Fluth, wie der Prophet sagt, ist so groß, daß von den Hufen ihrer Rosse eine Staubwolke auf dem Blachfelde vor der Stadt aufgeregt wird, und, vorwärts sich wälzend, die Stadt schon bedeckt, noch ehe das Reuterheer seinen Einzug hält. Wir fragen hier, ob es nicht lächerlicher Bombast wäre, oder gänzlicher Mangel an Lokalkenntniß, den doch der Prophet sonst nicht verräth, wenn er bei dem Zuge gegen die Inselstadt eine Staubwolke vom Meere oder von dem gar nicht einmal erwähnten Damme aus aufwirbeln und über Tyrus sich verbreiten ließe! Doch wir wollen nicht einmal fragen, ob denn die „Fluth" von Rossen, deren große Menge eben die Staubwolke bezeichnen soll, ob namentlich auch die Kriegswagen durch

das Meer oder über den fraglichen Damm zur Insel gelangen konnten, sondern nur erinnern, daß die eroberte Stadt hier gar nicht jene auf einem so engen Raum erbaute Inselstadt mit ihren schmalen Gassen sein kann, sondern eher als eine der geräumigen, weitschichtigen Städte sich kund gibt, als welche wir sonst die altorientalischen und namentlich Palätyrus kennen lernen. Wem das Gesagte nicht genügt, dem bemerken wir nur noch, daß Inseltyrus keine Thore, sondern nur zwei Häfen als Zugänge hatte, durch die es nun die Rosse, Reiter und Wagen mit Hävernick einziehen lassen mag, während wir zur Erforschung des Terrains die Lokalität der Doppelstadt nach ältern und neuern Nachrichten noch sorgfältiger in dem folgenden Artikel uns zu der Topographie von Insel-Tyrus wenden.

Recensionen.

Die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theologische Wissenschaft, in ihrem gegenseitigen Verhältniß historisch dargestellt. Mit drei Beilagen: 1) die Schutzpatrone für die verschiedenen Stände und Lebensverhältnisse; 2) Synoptische Zusammenstellung der Kalenderheiligen; 3) Alphabetisches Verzeichniß der Heiligen. Von Dr. Heinrich Alt. Berlin 1845. Plahn'sche Buchhandlung. 304 S. 8°. Preis: 1 Thlr. 15 Sgr.

Das erhöhete Interesse an der Kunst hat in der neueren Zeit in Deutschland manche schätzbare Schriften hervorgerufen, die, wie sie eben diesem Interesse ihr Dasein verdanken, so auch dazu beitragen, dasselbe zu fördern und zu erweitern. Ein Werk, welches die Geschichte der bildenden

Kunst in ihrer Beziehung zur theologischen Wissenschaft behandelt, war bis jetzt noch nicht vorhanden, so nützlich und lehrreich dasselbe auch sein würde. Die theologische Wissenschaft ist die gelehrte, wissenschaftliche Erkenntniß des Dogma's, und die bildende Kunst, sofern sie sich dem Christenthume anschließt, hat die christlichen Ideen, Begriffe und Vorstellungen künstlerisch zu gestalten und gewissermaßen verkörpert vorzuhalten. Zur Lösung der bezeichneten Aufgabe gehören also vornehmlich zwei Stücke: Kenntniß der Theologie und ihrer Geschichte, und Kenntniß der Kunst und ihrer Entwickelung. Beide Stücke sind in der Regel selten in einem Individuum so verbunden, daß man eine wissenschaftliche Darstellung des fraglichen Gegenstandes von ihm erwarten dürfte. Herr Dr. Alt hat diese Aufgabe allerdings als eine wesentliche für die Kunstgeschichte erkannt; auf diesen Punkt aber bleibt das Verdienst seines Buches eingeschlossen. Was die Lösung der Aufgabe selbst betrifft, so ist unsere Meinung, daß die Lücke, welche er hat ausfüllen wollen, bis jetzt nicht ausgefüllt ist. Herr Dr. Alt hat in seinem Werke wesentlich nichts Anderes geliefert als eine christliche Kunstsymbolik und Ikonographie. Außerdem hat er auch einzelne kirchenhistorische Stücke, z. B. die Geschichte des Bilderstreites mitgetheilt, aber so, daß man nicht einmal den Einfluß, den diese auf die Kunst und ihre Entwickelung gehabt hat, dadurch einsehen lernt. Die einzelnen Stücke, welche dem Buche vorhergehen, wollen wir kurz erwähnen.

Zuvörderst liefert der Herr Verfasser „eine einleitende historische Uebersicht, die „Bildertheologie" überschrieben. Gleich im Eingange heißt es: „Es ist eine dem unbefangenen Beobachter fast von selbst sich aufdringende Bemerkung, daß bei den Völkern des Alterthums die künstlerischen Leistungen ziemlich im umgekehrten Verhältnisse zu der religiösen Bildung standen Die Juden, in Beziehung auf religiöse Erkenntniß alle andern überragend, nehmen in der Geschichte der Kunst und die Griechen

in künstlerischer Hinsicht so ausgezeichnet, daß ihre Werke noch jetzt als unübertroffene Muster bewundert werden, in der Geschichte der Religionen eine sehr untergeordnete Stelle ein. Woher diese Erscheinung? — War bei den Juden, wie sich nicht leugnen läßt, eben ihre religiöse Bildung der Grund, warum sie auf dem Gebiete der Kunst verhältnißmäßig so Geringes leisteten, so liegt es in der That nahe genug, umgekehrt von den Griechen zu sagen, daß sie in der Kunst eine so hohe Stufe der Vollkommenheit erreichten, weil sie in der religiösen Bildung so weit zurück waren. Dies mag auf den ersten Augenblick paradox scheinen, und Mancher dürfte die Behauptung einer so bestimmten Wechselwirkung der theologischen und künstlerischen Bildung ziemlich bedenklich finden."

„Gott ist unsichtbar — folglich kann und darf er durch kein Bild dargestellt werden, war das Grundgesetz im Judenthum, und hierauf beruhte nicht nur das Mosaische Bilderverbot, sondern es erklärt sich hieraus auch leicht, warum die Juden auf diesem Gebiet der Kunst hinter den andern Völkern zurückblieben. Es fehlte hier der Kunst die religiöse Weihe, ohne welche, wie in der Poesie und Tonkunst, so auch in der Skulptur und Malerei, nie etwas wahrhaft Schönes und Vollendetes gelingen mag, und selbst das Trefflichste sich immer nur als die Arbeit eines wenn auch noch so kunstfertigen Handwerkers, nie als das Werk eines wahren Künstlers kund giebt."

„Gott ist unsichtbar — folglich bedürfen wir, um ihn uns zu vergegenwärtigen, eines sichtbaren Repräsentanten, war die Grundvorstellung im Heidenthum, und die mannigfachen Formen des heidnischen Bilderdienstes beruhen wesentlich auf Verschiedenheit der Ansichten, wie die Gottheit sich am besten äußerlich repräsentiren lasse".

Wir gestehen, daß wir zu denen gehören, welche die Behauptung des Herrn Verfassers bedenklich und paradox finden; und noch mehr, daß wir sie für falsch halten. In dem Satze: Gott ist unsichtbar — folglich darf er auch

durch kein Bild vorgestellt werden, ist der Schluß falsch, und in dem Satze: Gott ist unsichtbar — folglich bedürfen wir, um ihn uns zu vergegenwärtigen, eines sichtbaren Repräsentanten, ist der Vordersatz falsch, insofern beide Syllogismen auf das Juden- und Heidenthum bezogen werden. Dem ganzen Räsonnement liegen falsche Vorstellungen, sowohl vom Judenthume als vom Heidenthume zu Grunde. Dasjenige Merkmal, wodurch die jüdische Religion sich von allen heidnischen Religionen unterscheidet, ist die Einheit und Geistigkeit Gottes. Jehova ist ein persönlicher Gott, welcher von der Welt durchaus verschieden ist, er allein ist, er ist eigentlich der Seiende יהוה, und alles Andere ist nur insofern es in ihm ist. Er hat die Welt geschaffen und hat sich den Menschen in der Schöpfung offenbart, aber außerdem hat er zu den Menschen gesprochen und ihnen seinen heiligen Willen kund gethan. „Seid heilig, denn auch ich bin heilig.“ Alle Anordnungen Gottes, der ganze Kultus, gehen darauf hinaus, daß das israelitische Volk Jehova heilige, und eben durch diese Heiligung selbst geheiligt werde. Die Religion des Alten Bundes ist demnach eine sittliche. Anders das Heidenthum.

Das Heidenthum ist Naturreligion, Naturvergötterung. „Auf das eigenthümliche Sein der natürlichen Dinge, auf ihr Bestehen und Leben im Reflex des Menschengeistes, darauf bezog sich alles religiöse Thun und Denken im Heidenthum. — Es war doch Alles, was im religiösen Denken des griechischen Volkes unter so mannigfaltigen Formen immer wiederkehrt, im Wesentlichen nichts anders, als eine Vergötterung der leiblichen Natur, — physisch war die ganze Religion der Griechen, die öffentliche wie die geheime.“ *) Das Heidenthum ist in seiner Wurzel Pantheismus, und wenn von einer Einheit des göttlichen Seins sich Spuren finden, so ist diese Einheit von dem persönlichen

*) Creuzer's Symbolik.

selbstständigen Gott, welcher Herr der Welt, in der Welt wirkend — aber auch ohne Welt — ist, ganz verschieden. Diese Einheit ist nichts als ein großes aber leeres Abstraktum, sie ist Alles, und zugleich nichts, sie ist der leere, todte Begriff, den die Hegel'sche Schule an die Spitze der Dinge setzt. Dieser todte Begriff, diese leere Abstraktion war allerdings unsichtbar, und wird in Ewigkeit unsichtbar bleiben, wenigstens so lange das Nichts unsichtbar bleibt. Die Griechen und Römer haben es daher nie in den Kreis der Mythen gezogen und haben nie es künstlerisch dargestellt. Ist Gott die Natur und die Natur Gott, so sind die Naturkräfte in allen ihren mannigfachen Entfaltungen und Erscheinungen Offenbarungen dieses Einen und All; die Personifikationen dieser verschiedenen Naturkräfte, das sind die Götter des Heidenthums. Diese Götter stehen gleich den Menschen, unter dem Fatum, die Aufgabe des Menschen ist, sich diesem Fatum zu unterwerfen, und das Naturleben in sich ganz zu entfalten; eine höhere sittliche Beziehung zu einem persönlichen, heiligen Gott ist darin nicht gedacht. Die Religion des Heidenthums ist daher eine *sinnliche*, während die des Judenthums eine *sittliche* ist.

Der Mensch ist ein Doppelwesen, geistig und leiblich, und vermöge dieser seiner doppelten Natur sucht er das Innere zu äußern, das Geistige zu verkörpern, ihm Gestalt und Ausdruck zu geben. Nach der Verschiedenheit der religiösen Ideen und Begriffe müssen also auch die äußern Darstellungen verschieden werden, und sie sind jedesmal um so vollkommener, je genauer und richtiger sie sinnlich angeschaut werden. Gott ist unsichtbar, ich vermag ihn nicht anzuschauen, nichts desto weniger habe ich eine Vorstellung von Gott, und wenn es auch unmöglich ist, Gott als ein unendliches Wesen in einen Begriff zu fassen: so vermag ich dennoch mir ein Bild von ihm zu entwerfen, und je näher dieses Bild dieser Vorstellung kommt, desto besser ist es; und der Künstler, der mir hierin seine Dienste anbietet, der mir das leistet, was ich selbst nicht so vollkommen zu lei-

sten vermag, der leistet mir einen Dienst. Es kommt bei der religiösen Symbolik also zunächst auf die religiösen Ideen an, welche zu Grunde liegen. Nun ist freilich wahr, daß die Juden Gott nicht im Bilde dargestellt haben, aber dies ist nicht aus dem Umstande geschehen, weil Gott unsichtbar war, sondern aus ganz andern Rücksichten, und zwar aus solchen, die der Verfasser unten selbst entwikkelt hat. Das jüdische Volk war von Götzendienern mannigfacher Art umgeben, selbst eine Pflanze eines luxuriösen Bodens und Himmels, zum sinnlichen Genusse aufgelegt, hatte es eine Menge Versuchungen, sich dem Götzendienst und was daran hing, zu ergeben. Wollte Moses sein Volk sittlich erziehen, sittlich über seine heidnischen Nachbarn erheben: so mußte er von einem Volke, was selbst ein goldenes Kalb anbetete, alles entfernen, was Veranlassung zum Falle werden konnte. „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben; du sollst kein geschnitztes Bild machen, dasselbe anzubeten.“ Nicht gegen das geschnitzte Bild schlechthin wird das Verbot gesprochen, sondern es anzubeten. Ohne jene Rücksichten und Umstände würde Moses, der den Gottesdienst mit aller Pracht gleichsam zum Ersatz für die Entbehrung der Bilder umgab — keine so strengen Vorschriften gegen die geschnitzten Bilder erlassen haben, und wie die Poesie in den Dienst der mosaischen Religion getreten ist, so würden auch die bildenden Künste unter ihrem Schirme Werke ans Licht gestellt haben, die, wenn auch nicht in formaler Hinsicht, doch in Beziehung auf das Problem, die heidnischen Kunstwerke überschattet hätten, wie der Tempel Jehova's zu Jerusalem die Tempelchen der Götzen überstrahlte, wie die geistlichen Psalmen, die geistliche Poesie aller Völker übertrifft.

Wo aber der vermittelnde Dienst der Bilder nicht vorhanden ist: da fallen diese von selbst weg, wie bei den alten Persern, welche Gott in der Sonne anbeteten. Da sie diese alle Tage sehen konnten, bedurften sie kein Bild für dieselbe. Dasselbe gilt von mehren amerikanischen Völkern, den Natches, den Bewohnern von Peru, den Mexika=

nern, die ihren Gott in der Sonne ohne Bilder anbeten. Wie groß aber die Sorge Moses war, die Israeliten vom Götzendienste fern zu halten, geht auch daraus hervor, daß er ihnen verbot, gleich andern Völkern, mit dem Gesichte zur Sonne gewandt zu beten, um jede Versuchung, die Sonne anzubeten, zu verhüten.

Der dritte Abschnitt handelt über den Ursprung der Bilder in der christlichen Kirche. Das Verhalten der christlichen Kirche in Rücksicht auf die bildenden Künste in den drei ersten Jahrhunderten, ist bis jetzt Gegenstand eines lebhaften Streites gewesen. Es läßt sich freilich nicht nachweisen, daß die Kirchen der Christen in den drei ersten Jahrhunderten mit Bildwerken ausgeschmückt gewesen. Aber weil sich dieses nicht nachweisen läßt, folgt daraus, daß sie wirklich keine Bilder hatten? Und wenn sie keine hatten, mußte dies nothwendig aus Abneigung gegen die Bilder geschehen? Der arme Mann, der eben mit Noth sich sein Haus erbaut, der auf flüchtigem Fuße lebt, der jeden Augenblick der Gefahr ausgesetzt ist, von seinen Feinden überfallen und auf den Scheiterhaufen gebracht zu werden, wird der sein Haus mit Bildern schmücken? Und wer wird daraus schließen, daß er einen Abscheu gegen die Bilder habe? Und wenn er Bilder verabscheut, welche seinem Glauben zuwider sind, die Sittlichkeit untergraben, den Namen Gottes verunehren, wird man deswegen von ihm annehmen können, er habe überhaupt einen Abscheu gegen die Bilder; auch wenn sie seinen Vorstellungen entsprechen, sein Gemüth ansprechen, seine Andacht fördern? Alles dieses gilt von den Christen der ersten Jahrhunderte. Wenn aber erst später die bildenden Künste in den Bund mit der Kirche treten, so läßt sich dieses noch aus andern Gründen begreiflich machen. Warum das Judenthum keine Denkmale der bildenden Kunst hinterlassen, ist oben angegeben worden. Die Scheu des Judenthums gegen Bilder ging anfangs mit ihnen in die christliche Kirche hinüber. Wie einerseits die Judenchristen aus dieser Rücksicht der bildenden Kunst nicht

günstig waren, so hielten ähnliche Rücksichten gegen die Heidenchristen die Kirchenvorsteher zurück, die Kirchen mit Kunstwerken, besonders mit plastischen, auszuschmücken, um einen Rückfall in die Bilderverehrung zu verhüten. Die Gnostiker und Manichäer, welche sich der Bilder zur Versinnlichung ihrer Lehren bedienten, machten ähnliche Rücksichten nothwendig. Ueberdies sind die Ideen des Christenthums ganz verschieden von denen des Heidenthums; und wie der Geist sich einen Körper schafft, der ihm angemessen, so mußte auch das Christenthum sich selbst neue Formen schaffen und dies war um so schwieriger, je erhabner das Dogma, je geistiger die Lehre; es war um so schwerer zu erreichen, da die Kunst überhaupt in Verfall gerieth, und der schöpferische Genius sie verlassen hatte. Hierin liegt auch der Grund, warum die Kirche sich mehr der Malerei als der mehr materiellen Plastik zuwandte, und es zeigt sich auch der Ursprung einer ganz neuen eigenthümlichen Kunstsymbolik. Was der Verfasser über diesen Punkt sagt, ist nicht bestimmt und scharf genug vorgetragen, wenn auch im Wesentlichen nicht unrichtig. Die mitgetheilten Stellen aus dem Justin dem Martyrer, dem Clemens von Alexandrien und von Tertullian, gehören nicht hieher, indem sie sich nur auf eine verwandte Frage, die aber gar nicht kontrovers sein kann, beziehen, während mehre Stellen, welche sich auf häretische Partheien beziehen und selbst die sehr bekannten Stellen des Tertullian und des Concilium von Elvira (305), welche zeigen, daß auch die katholischen Christen Bilder selbst in dem gottesdienstlichen Gebrauche hatten, mit Stillschweigen übergangen worden.

Die folgenden Betrachtungen des Herrn Verfassers in dieser Abhandlung sind eben so unbestimmt, als die bisherigen; eine in's Einzelne gehende Beleuchtung liegt außer unserer Absicht. Der Abschnitt, welcher überschrieben: „das Bilderverbot im Judenthum“, ist besser gelungen, weil er mehr an das Positive sich hält; doch sind die Fragen, die hier in Berührung kommen, bereits anderswo besser erörtert.

Es folgt der eigentliche Inhalt des Buches unter der Ueberschrift: „die symbolischen Zeichen." Wir haben im Allgemeinen hier gegen die Behandlung zu erinnern, daß der Gegenstand nicht vollständig behandelt worden. Es fehlen darin die symbolischen Zeichen Gottes und der Heiligkeit im Allgemeinen. Wir erfahren z. B. nichts über die Bedeutung des Nimbus, nichts über den Aureolus oder Glorie, Dinge, über welche mehre ältere Abhandlungen vorhanden sind, und welche neuerdings Didron in seiner Iconographie Chrétienne *) sehr ausführlich behandelt hat.

Es enthält ferner nur Mangelhaftes über die Attribute des Satans und der höllischen Geister, obgleich auch diese behandelt werden müßten. In den behandelten Punkten selbst finden sich manche Unrichtigkeiten oder mangelhafte Angaben und unrichtige Deutungen. So z. B. wird vom Hahne auf den Kirchenthürmen gesagt: Hoch oben, weithin, sichtbar sollte er stehen, für Jedermann ein Warnungszeichen vor aller Ketzerei, und als Attribut des Apostels Petrus, der die römische Kirche repräsentirte, war es nicht blos die symbolische Aufforderung zur christlichen Wachsamkeit, sondern zugleich auch Triumphzeichen der römischen, oder wie das Mittelalter es auffaßte, der christlichen Kirche." Dem Hahn werden hier mehr Geschäfte aufgetragen, als ihm zukommen. Welche Bedeutung der Hahn vor der christlichen Zeitrechnung als Wecker, Angeber der Zeit, als Rufer zur Arbeit hatte, geht aus der römischen Zeiteintheilung des Gallicinii hervor. Er war überdies dem Mars, der Göttin der Nacht und den Laren seiner Wachsamkeit wegen

*) Histoire de Dieu par M. Didron, de la Bibliothèque Royale, Secrétaire du Comité historique etc. Paris, imprimerie royale. 1843. 4. pp. 600. Eine englische Uebersetzung mit Noten und Zusätzen ist 1844 angekündigt worden. Hierher gehört auch: Attribute der Heiligen. Alphabetisch geordnet. Ein Schlüssel zur Erkennung der Heiligen, nach deren Attributen in Rücksicht auf die Kunst, Geschichte und Kultus. Nebst einem Anhange über die Kleidung der katholischen Welt- und Ordensgeistlichen. 8. Hannover.

heilig. Ehe es Uhren und Glocken gab, war er der natürliche Wecker der Menschen, der Herold der herannahenden Morgenröthe, der die Christen zum Gebete aufrief. Es war daher nichts natürlicher, als daß man ihn, nachdem die Glocken seinen Dienst versahen, oben auf die Glockenthürme als Zeichen der Wachsamkeit setzte, welche er früher ausgeübt hatte. Wachet und betet, ruft jetzt der Hahn vom Kirchenthurme, aber ihn geht weder die Ketzerei etwas an, zumal er sich nach dem Winde dreht, noch ist er als ein Triumphzeichen der römischen Kirche anzusehen.

Instantis quod signa canens det Gallus Eoi
 Et revocet famulas ad nova pensa manus
Turribus in sacris effingitur in aerea, mentem
 Ad superos pelvis, quod revocet vigilem.

In diesem Denkverse, den bereits Steph. Durant anführt, ist die Bestimmung des Hahnes auf den Kirchthürmen einfach angegeben. Aehnliche Ungenauigkeiten kommen vielfach vor. So hat der Pelikan eine doppelte Bedeutung in der christlichen Kunstsymbolik, während der Verfasser mit seinem Vorgänger nur Eine angibt. Er bezeichnet nämlich gewöhnlich die Eucharistie, in welcher Christus die Gläubigen mit seinem Fleische und Blute nähret, dann aber auch die Erlösung vom Tode, indem der Pelikan seine vom Bisse der Schlange getödteten Jungen durch sein Blut wieder zum Leben erwecket. Nur der letztern Bedeutung thut der Verfasser Erwähnung und fügt die Vermuthung hinzu: die Pelikanfabel möchte selbst ursprünglich nur eine allegorische Darstellung der christlichen Erlösungslehre sein — eine Vermuthung, welche durchaus grundlos ist. — Warum der h. Hieronymus mit dem Kardinalshute abgebildet wird das hat der Verfasser nicht angegeben. Er drückt sich darüber aus, daß man vermuthen könnte, er sei der Meinung, der h. Hieronymus sei ein Kardinal gewesen! Sehr unbestimmt und schwankend ist dasjenige, was über das Einhorn gesagt wird. Es bedeutet zweierlei: 1) Christus und

2) ist es Zeichen der Jungfrauschaft. Ueber die erstere Bedeutung gibt folgende Stelle in einem mittelalterlichen Manuskript der königlichen Bibliothek zu Paris Auskunft:

Si eeste merveillose beste
Qui une corne a en la teste
Senefie nostre seignor
Jhesucrist, notre Sauveur
C'est l'unicorne espiritel
Qui en la vierge prist ostel
Qui est tant de grant dignité,
En ceste prist humanité
Par quoi au monde s' aparut.

Da das Einhorn nur im Schooße einer reinen Jungfrau zu fangen ist: so begreift man, wie die Menschwerdung Christi hier durch das Einhorn symbolisirt wird *).

Um eine Unrichtigkeit anderer Art zu bezeichnen, verweise ich auf S. 161. Hier heißt es, die h. Dympna sei besonders in der griechischen Kirche verehrt. Es ist diese Angabe ganz neu, und es wird dem Verfasser schwer fallen, irgend eine Autorität für diese Angabe aufzubringen. Die h. Dympna war eine Irländerin, floh nach Flandern, wurde dort ermordet, und ihre Reliquien wurden zu Gheel aufbewahrt **).

*) Wie man die Gränzen einer bekannten Allegorie gegen das 16. Jahrhundert in diesem Punkte überschritten, davon zeugen Bilder, die ihre Bestimmung verfehlen müssen. So wurde nämlich die Menschwerdung Christi als Jagd dargestellt. Das Einhorn (Christus) wird von zwei Koppel Hunden verfolgt. Diese Hunde sind Gnade und Wahrheit, Gerechtigkeit und Friede. *) Das Einhorn, begleitet von einem Engel, flüchtet sich zu einer Jungfrau. Der Erzengel Gabriel, der Maria die Botschaft brachte, ist als Jäger dargestellt! S. das vor Kurzem erschienene Werk: Vitraux Peints de Saint Etienne de Bourges. Recherches detachées d'une Monographie de cette Cathédrale. Von den Jesuiten Cahier und Martin.

*) (Ps. 84, 11.)

**) J. Lanigan an ecclesiastical history of Ireland. Tom. II., p. 474.

Ueber die Quellen, aus denen der Verfasser geschöpft hat, spricht er sich also aus: „Was die literarischen Hülfsmittel betrifft, so darf ich versichern, benutzt zu haben, was mir zweckdienlich schien und zugänglich war. Citirt habe ich, außer den wichtigeren Stellen aus den Quellen nur wenig. Bei Schriften, wie die eines Kugler, von Radowitz und Waagen, versteht sich eine sorgfältige Benutzung ohnehin so sehr von selbst, daß es eine vollkommen müßige Gelehrtthuerei wäre, durch eine Menge Citate darzuthun, daß man sie zu Räthe gezogen.“

Außer den hier bezeichneten gibt es noch andere Schriften, welche wesentlich denselben Gegenstand behandeln. Namentlich geschieht das in der „christlichen Kunstsymbolik und Ikonographie. Ein Versuch, die Deutung und ein besseres Verständniß der kirchlichen Bildwerke des Mittelalters zu erleichtern. Frankfurt a. M. 1839 *).“ Welche große Verwandtschaft zwischen dieser und der Schrift des Herrn Dr. Alt ist, wollen wir durch ein Paar Auszüge klar machen:

Die Kunstsymbolik.	Dr. Alt.
Die Keule, wie Schwert für Martertod und ist wie dieses fast immer ein historisches Zeichen. Die Keule deutet übrigens meistens auf den Tod von der Hand der Heiden; Schwert auf gerichtliches Verfahren. Zuweilen wird auch unbekannter Martertod durch die Keule angedeutet.	Die Keule. Während das Schwert auf einen Tod durch Richterspruch hindeutet, bezeichnet die Keule, als historisches Attribut, wie als symbolisches, in der Regel den Tod, von der Hand der Heiden; zuweilen auch einen nicht näher bekannten Martyrtod.
— St. Timotheus, mit einer Keule und Steinen. Schüler des Apostel Paulus. Erster Bischof von Ephesus,	St. Timotheus, dem Schüler des Apostel Paulus, der als Bischof von Ephesus bei einem heidnischen Feste mit

*) In dem Archeological Journal of the central Committee of

würde an einem heidnischen Feste mit Keulenschlägen und Steinwürfen getödtet.	Keulen erschlagen und durch Steinwürfe getödtet wurde.
Fidelis von Sigmaringen. Doktor Marcus, ein Rechtsgelehrter im österreichischen Ober-Elsaß, den man den Advocaten der Armen nannte, trat in seinem Alter in den Kapuzinerorden zu Freisingen, wo er den Namen Fidelis annahm. 1622 wird er auf einer Missionsreise von den Calvinisten, gegen die er eifrig predigte, in einem Auflauf grausam erschlagen.	Fidelis von Sigmaringin. ein vorher unter dem Namen Dr. Marcus und als „Advokat der Armen" bekannter Rechtsgelehrter im Ober-Elsaß, der in seinem Alter Kapuzinermönch zu Freisingen wurde, wo er den Namen Fidelis erhielt. Seinen Tod fand er (1622) auf einer Missionsreise, wo er von den Kalvinisten, gegen die er eifrig predigte, in einem Tumult erschlagen wurde.

Ich kann diesen vergleichenden Auszügen nicht mehr Raum widmen; die mitgetheilten reichen auch hin, um zu zeigen, wie Herr Dr. Alt ungenannte Quellen benutzt. Uebrigens kommen mehre Dinge in dem Buche vor, die nicht zur Sache gehören, oder doch in eine andere Beziehung zur Aufgabe hätten gebracht werden sollen. Auch einige Absonderlichkeiten finden wir darin, welche in der angezeigten „Kunstsymbolik" nicht enthalten sind. Z. B. die ausführlichen Mittheilungen über den Kuckuk; die Angabe, daß in Rußland ehedem Pässe, welche von den Bischöfen an den h. Petrus als Himmelspförtner gerichtet waren, den Verstorbenen mitgegeben worden seien. Herr Alt theilt zwei solcher Pässe in extenso mit, den einen in lateinischer, den andern in französischer Sprache, und er ist dabei so gefällig

---

the British archaeol. association N. 1. 1844 findet sich ein catalogue of the emblems of saints.

zu äußern, daß man sich des Verdachts, in Ansehung des Letztern, nicht erwehren könne, es möge das Machwerk eines leichtfertigen Witzlings sein.

Im Uebrigen verdient die confessionelle Unpartheilichkeit, welche in dem Buche herrscht, rühmende Anerkennung, und der praktische Theil bleibt immer für Künstler und Kunstliebhaber nützlich und brauchbar.

Homilien auf die Sonntage des katholischen Kirchenjahres, gehalten in der Domkirche zu Breslau. Von Dr. H. Förster, Domherrn, Domprediger, Füstbischöflichem Vikariat-, Amts- und Consistorialrathe. In zwei Bänden. Erster Band. Breslau 1845. Verlag von T. Hirt. 329 S. 8.

Der Domherr Förster, dessen Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres wir in einem frühern Hefte dieser Zeitschrift angekündigt haben, hat so eben auch Homilien auf die Sonntage des katholischen Kirchenjahres herausgegeben. Wir haben fort und fort in diesen Blättern auf den Nutzen der Homilie aufmerksam gemacht, und den Wunsch ausgesprochen, dieselbe möchte fleißiger angebaut werden, als es gegenwärtig geschieht. Wir freuen uns daher um so mehr, daß ein Mann von ausgezeichnetem Rednertalente sich auf diesem Felde versucht, weil sein Vorgang Andere zu gleichem Streben ermuntern wird.

„Die Homilie," sagt der Herr Verfasser, „ist auf dem vielartig bebauten Felde unserer Predigtliteratur seltener als die gewöhnliche Predigt. Sie ist aber auch schwerer. Denn während für jene der Verkünder des göttlichen Wortes nur eine Wahrheit aus der sonn- oder festtäglichen Perikope hervorhebt, und dieser frei und den Bedürfnissen der Zuhörer entsprechend die erläuternde Anwendung gibt, sollen in dieser alle Hauptwahrheiten des Evangeliums ihre Berücksichtigung finden, und bei ihrer oft großen Ver-

schiedenheit gleichwohl zu einem harmonischen Ganzen verbunden werden." Hieran schließt der Verfasser das bescheidene Geständniß, daß er weit entfernt sei zu glauben, daß er die Aufgabe der Homilie ganz gelöst habe; er nennt seine Homilien Versuche, und zwar recht mangelhafte „Versuche". Wir wollen sehen, inwiefern das Urtheil des Verfassers über seine Homilien gegründet ist.

Die Homilie ist eigentlich nichts als eine gemeinfaßliche und angewandte Erklärung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Da man diese vornehmlich in der heiligen Schrift findet, so wird die Homilie gewöhnlich für eine so bezeichnete Erklärung einzelner Abschnitte der h. Schrift genommen. Der Homilet hat das gegebene Lehrstück oder den gegebenen Abschnitt der h. Schrift zu erklären, den Sinn desselben so zu entfalten, daß er dem Zuhörer durchaus klar und in allem Einzelnen verständlich werde. Der Homilet ist insoweit Exeget, nur mit dem Unterschiede, daß der Exeget eine Menge gelehrter Hülfsmittel zu seinem Zwecke anwendet, während der Homilet alle diese Hülfsmittel entbehrt, oder richtiger, keinen Gebrauch davon machen kann. Ferner, der Exeget hat gebildete, im Denken geübte, mit Gelehrsamkeit ausgerüstete Zuhörer vor sich, während der Homilet vor einer durchaus gemischten und in der Bildung verhältnißmäßig wenig vorgeschrittenen Versammlung spricht. Wenn der Exeget den Sinn seines Schriftstellers ermittelt und ans Licht gebracht hat: so hat er seine Aufgabe gelöst. Aber nicht so der Homilet; er hat noch eine weitere Aufgabe. Wenn er den Sinn ermittelt, seinen Zuhörern zum Verständniß gebracht hat, so hat er nur die Eine Hälfte seiner Aufgabe gelöst; er muß den gefundenen Sinn auch anwenden, das, was der Verstand erkennt, in's Herz und Gemüth hinüberführen, damit es hier Gesinnung und That werde.

Der Homilet muß sich hüten, jeden einzelnen Satz, jeden einzelnen Gedanken sogleich auch anwenden zu wollen: Thut er dieses, so schwächt er die Aufmerksamkeit der Zu-

hörer und ermüdet sie. Denn dieses fortwährende wechselnde Ansprechen des Verstandes und des Gemüthes ermüdet und schwächt die Aufmerksamkeit. Aber wenn der Homilet einen größern Passus erläutert, den Verstand seiner Zuhörer auf längere Zeit beschäftigt hat, dann wende er sich auch an ihren Willen, und wiederhole dieses, bis er am Schlusse sich mit seinen Zuhörern erhebt, um das Ganze zu überschauen und das G a n z e auf ihren Willen mit aller Macht der Beredtsamkeit wirken zu lassen und den Totaleindruck hervorzubringen.

Was die vorliegenden Homilien betrifft: so scheint uns, dem ersteren, dem erklärenden, dem unterrichtenden Theile sei weniger Raum gewidmet als dem zweiten. In dem zweiten, dem anwendenden Theile der Homilie, tritt immer der Kanzelredner hervor, und es ist daher erklärlich, wenn der Verkünder des göttlichen Wortes, der gewöhnt ist zu predigen, da, wo er das Gebiet der Homilie zuerst betritt, jenes Element vorwalten läßt. Wir finden hingegen diesen ersten Theil der Homilie ganz besonders in dem Kanzelvortrage am ersten Adventsonntage berücksichtiget. Der Verfasser läßt diese zwar nicht als Homilie gelten, wir hingegen rechnen auch sie dazu und halten sie für eine ausgezeichnet schöne. Sie legt den Zusammenhang der kirchlichen Feste und diese in ihrer Beziehung zu der Natur in einer sehr ansprechenden und gelungenen Weise vor.

Wir haben in dem Gesagten unsere Meinung über das Mangelhafte in diesen Homilien ausgesprochen. In dem anwendenden Theile und in allen übrigen Stücken verdienen sie dieselben Lobsprüche, welche wir den Predigten des Herrn Verfassers ertheilt haben; wir finden die Klarheit des Gedankens, den Wohllaut der Sprache, die Gewandtheit des Ausdruckes und die Wärme des Gefühles überall wieder. Wir freuen uns hinzusetzen zu dürfen, daß selbst einzelne Redewendungen, welche von den meisten Lesern für schön gehalten werden, in diesen Homilien ausgeschlossen worden, und daß sie dadurch einfacher aber wahrhaft schö-

ner geworden sind. Ein Paar Ausdrücke, welche der neuern philosophischen Spekulation angehören, wie Freiheitsprobe und das Geschlecht, wovon der eine nicht gemeinfaßlich, der andere übel erfunden ist, werden ohne Zweifel ebenfalls in den nächsten Homilien verabschiedet werden. Die äußere Ausstattung ist ausgezeichnet schön.

Ueber die unterschobenen katholischen Glaubensbekenntnisse. Eine theologisch-juristische Abhandlung, hervorgerufen durch einen Abdruck der angeblich vom Kurfürsten Friedrich August von Sachsen abgelegten Glaubensbekenntnisse. Magdeburg bei Mazuchi. 1845. 15 S. 8°.

Diese kleine Broschüre hat den Zweck die Unächtheit mehrer Glaubensbekenntnisse, insbesondere desjenigen, welches der Churfürst Friedrich August von Sachsen abgelegt haben soll, als unächt darzuthun. Die Veranlassung dazu ist ein neuer Abdruck des gedachten Glaubensbekenntnisses. Die bezeichneten Glaubensbekenntnisse wird kein Katholik als die seinigen anerkennen; was die Katholiken aber glauben, das müssen sie selbst am besten wissen; und es ist ein sehr schlechter Dienst, den man einer andern Konfession erweis't, wenn man ihr Glaubensartikel unterschiebt, welche sie selbst verabscheut. Solche Glaubensbekenntnisse erdichten und sie einer andern Konfession zuschreiben, ist das Werk eines schlechten Menschen. Ja den Fall zugegeben, einzelne Individuen, die sich zur katholischen Kirche halten, bekännten absurde Lehren, welche in dem gedachten Glaubensbekenntnisse vorkommen: so blieb es immer noch ungerecht, den Katholiken solche Lehren zuzuschreiben. Surely non Men whatsoever ought in Justice and good Manners to be charged with Principles he actually disowns, unless his practice do openly and without the least room for doubt contradict, his profession, not upon small Surmises, or because he has the misfortune to have ill Men sometimes agree with

him in a few general sentiments. Swift, The sentiments of a Church-of England Man. *)

Die Unächtheit der bezeichneten Machwerke ist gut dargethan, und man hat nur das zu bedauern, daß solche Dinge nöthig geworden sind.

Das Leben Jesus Christus, in Harmonie der vier Evangelien, kritisch-historisch und praktisch erklärt, zur Belehrung und Betrachtung dargestellt. Von Dr. G. Riegler, Professor der Theologie am königl. Lyceum zu Bamberg. Bamberg bei Schmidt. 1845. 5 starke Bände. 8°.

Eine Menge Zweifel und Bedenken an der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion ist in der neuesten Zeit in Deutschland durch die Wissenschaft verbreitet worden. Diese Zweifel haben sich unglaublich weit, namentlich in dem sogenannten gebildeten Theile des Volks ausgebreitet. Viele Theologen, deren Lebensaufgabe und Amtspflicht es ist, die christliche Religion wissenschaftlich zu stützen und zu vertheidigen, sind sich dieser Erscheinungen bewußt. Einige aber halten es für verderblich, von diesen Zweifeln zu sprechen, und in der That bringen sie es dahin, daß vor ihnen Niemand davon spricht; aber nichts destoweniger sind die Zweifel da und im Volke verbreitet und wuchern um so ungestörter fort. Jene gleichen einem Arzte, der kein Mittel gegen die Pest weiß, und nun Jedermann sagt, man solle nur ja nicht davon sprechen, daß die Pest im Lande sei. Andere wandeln die Religion in Philosopheme und Phantasien um, behalten die Worte und Ausdrücke bei und geben die Sache ganz auf. Sie hüllen sich deswegen und

*) „Man darf Niemand, wer es immer sein mag, im Punkte der Gerechtigkeit und der guten Sitten Grundsätze zur Last legen, welche er in der That verwirft, es sei denn seine Handlungen wären mit seinem Bekenntnisse in offenbarem und ganz unzweifelhaftem Widerspruch: nicht auf leichte Vermuthungen hin, oder weil er das Unglück hat, daß schlechte Menschen mit ihm in einigen allgemeinen Meinungen übereinstimmen."

ihre Weisheit in die undurchdringlichsten Nebel ein und täuschen das Volk. Andere beugen vor den Einwendungen, welche die Gegner gegen die Wahrheit der christlichen Religion erhoben haben, nicht scheu um, sondern suchen dieselbe mit allen Mitteln, welche eine gesunde Wissenschaft und die gesunde Vernunft an die Hand gibt, aus dem Wege zu heben, suchen das Verständniß des Christenthums überall zu entfalten und dadurch die Gläubigen in der Kirche zu halten. Zu diesen letztern gehört Herr Dr. Riegler, der Verfasser des obengenannten Werkes, und ein überaus fleißiger theologischer Schriftsteller. Die Betrachtung, daß die Evangelien gegenwärtig viel in deutscher Sprache verbreitet, aber nicht mit dem gehörigen Verständnisse und deswegen auch nicht mit dem gehörigen Nutzen gelesen werden, hat den Verfasser zu dieser Arbeit bewogen. „Der Zweck dieses Werkes," sagt er, „geht dahin, die h. Urkunden selbst schätzbarer zu machen, zum Gebraüche derselben die Anhänger Jesu anzuregen und hellere Kenntnisse von Jesus, dem von Gott gesandten Lehrer der Heilswahrheit, zu verbreiten, frömmere Anbeter Gottes im Geiste und in der Wahrheit und gehorsame Nachfolger des Tugendbeispiels von Jesus zu erwecken." Das Werk ist eigentlich ein Commentar über die Evangelien, ganz besonders für praktische Geistliche und solche Laien bestimmt, welche der griechischen Sprache mächtig sind. Diese finden eine kurze Erklärung des Textes, dem eine Behandlung der Fragen, welche in den Einleitungen in die h. Bücher vorkommen, z. B. über Aechtheit, den Zweck der Evangelien u. s. w. und überdies Betrachtungen und Erörterungen, welche den Sinn aufschließen und die Einwendungen, insbesondere die der neuesten Zeit, zurückweisen. „Katholische Theologen haben hiermit vor sich 1) theoretische und praktische Exegese, die sie in ihren verschiedenen Amtsfunktionen auf Andere appliciren können; 2) sie lernen kennen die verschiedenen Interpretationsmethoden der Protestanten, und 3) erhalten sie Stoff mit den Protestanten über die verschiedenen Controversfragen zu disputiren, zu polemisiren und zu irenisiren."

Eine gemeinfaßliche Erklärung der h. Schrift fehlt den Katholiken in Deutschland, insbesondere eine solche, welche ohne Nachtheil für die Gründlichkeit der Erklärung dem gebildeten Laien das Verständniß derselben in einer anziehenden Sprache ohne die Ausdrücke der Schule aufschließen. In dem angezeigten Buche ist Vieles geschehen, um diese Aufgabe zu lösen, und wir wünschen sehr, es möge dem Verfasser gefallen, bei einer neuen Auflage diesen Zweck schärfer in's Auge zu fassen. Es könnte dabei aber namentlich die einfache Uebersetzung der griechischen Wörter wegbleiben, indem derjenige, der dieser Uebersetzung bedarf, mit dem Griechischen überhaupt nichts anfangen kann. Daß dort, wo schwierige Wörter vorkommen, deren genaue Deutung das Verständniß des Ganzen bedingt, solche gegeben werden, versteht sich von selbst.

Druck und Papier sind lobenswerth.

Geschichte Jesus und der Apostel mit Sittenlehren. In zwei Theilen. Ein Lese-, Lehr-, Betrachtungs- und Erbauungsbuch für katholische Christen. Von einem katholischen Geistlichen. Bamberg. Verlag und Druck von J. G. W. Schmidt. 1844.

Für das christliche Volk gibt es nach beendigtem öffentlichen Gottesdienste an den Sonntagen keine nützlichere Beschäftigung, als das Lesen nützlicher Erbauungsbücher, und vorzüglich solcher, welche die biblische Geschichte enthalten, und von den Lehren, Thaten und Schicksalen Jesu und seiner Apostel sprechen. Nicht allein wird durch dieselben die Kenntniß der biblischen Geschichte bewahrt und vermehrt, sondern auch das Verständniß der Christenlehren und Predigten sehr befördert. Der Nutzen solcher Bücher ist aber um so größer, je faßlicher sie geschrieben sind, und je besser sie es verstehen, in kurzen Kernsprüchen zum Her-

zen des Volkes zu reden. Was der gemeine Mann ohne Mühe versteht, was zu seiner Lage paßt, und die Saiten seines Herzens anschlägt, das bleibt nicht ohne Frucht, sondern ist ein Körnchen, welches nicht auf Felsengrund gefallen ist. — Ein derartiges Buch ist das vorstehende Werk; es erzählt die evangelische und Apostel=Geschichte in kurzen Abschnitten und bündiger Darstellung, und knüpft an jeden Abschnitt eine Sittenlehre, Ermahnung, Betrachtung, oder fromme Anmuthungen, erhebende Gedanken und gute Vorsätze, wie es eben am natürlichsten der erzählte Abschnitt ergibt. Nach der Bestimmung des Verfassers ist das Werk ein Lesebuch, weil es die biblische Geschichte vorträgt, ein Lehrbuch, weil es die Lehren des Christenthums behandelt, ein Betrachtungs= und Erbauungsbuch, weil es dem Lehrer Anleitung gibt zu frommen Betrachtungen und guten Vorsätzen. Als solches ist es allen katholischen Christen gewidmet; den ganz gebildeten Leser, für welchen es auch nicht bestimmt scheint, wird das Buch freilich weniger befriedigen; aber für das christliche Volk halten wir es sehr geeignet, und glauben, daß es diesem als ein brauchbares und nützliches Handbuch unbedenklich empfohlen werden könne.

Es wäre übrigens zu wünschen, daß der Verfasser statt den Inhalt der biblischen Geschichte mit seinen Worten zu erzählen, sich, soviel immer möglich, nur der Schriftworte bedient hätte. Die Sprache ist durchweg, auch in den beigefügten Betrachtungen und Sittenlehren, einfach und leicht verständlich. — Einige Sprachfehler, welche vielleicht nur Druckfehler sind, machen auf den Leser einen unangenehmen Eindruck. Die äußere Ausstattung befriedigt alle billigen Wünsche. —

Universal=Lexikon der Erziehungs= und Unterrichts=Lehre für ältere und jüngere christliche Volksschullehrer. Von M. C. Münch, vormal. Seminar=Rektor, k. Schulenaufseher

und Pfarrer zu Uelingen. 2 Bände. Augsburg 1844. In J. A. Schlossers Buch- und Kunsthandlung.

Dem Lehrer, Erzieher und Katecheten wird in dem genannten Werke ein Handbuch dargeboten, welches von einem Manne verfaßt ist, der im Erziehungswesen und im Unterrichte viele Erfahrungen gemacht hat. Es giebt dem Lehrer nicht blos die nöthige Aufklärung in fast allen schwierigen Fällen, sondern belehrt ihn auch über das jedesmal richtige Verfahren. Zur leichten Uebersicht und Benutzung ist das Ganze in der Form eines Lexikons mit alphabetischer Artikelfolge geordnet. Für den Beifall und Anklang, welchen das Werk gefunden, spricht hinlänglich schon die in kurzer Zeit nothwendig gewordene zweite Auflage. — Es ist freilich nicht zu erwarten, daß der Leser dem Verfasser in allen Punkten beistimmen werde; denn, wenn in einem Werke so viele und so verschiedenartige Gegenstände zur Sprache kommen, so werden auch die Meinungen über manche derselben, über deren Werth und Behandlung sehr divergiren, je nach den Grundsätzen und der Bildungsstufe des Lehrers. So wollen wir unter andern als mangelhaft bezeichnen die Artikel über: Quellen der Lüge, über Mädchenschulen, über Heiligkeit, über Fluchen, und bemerken, daß wir, was die beiden letztern Artikel betrifft, sogar einen bestimmten Begriff des behandelten Gegenstandes vermißt haben. Allein diese Ausstellungen können das Gute und Schöne, welches allenthalben in dem Werk zerstreut ist, nicht verdunkeln. Zum Belege dessen und um zugleich eine Probe von der Schreibart des Verfassers zu geben, erlauben wir uns den Artikel über die Menschenachtung im Auszug hierher zu setzen. „Das Kind soll zum guten Menschen gebildet werden. Der gute Mensch ist derjenige, der das Ebenbild Gottes in sich ausstellt in reiner Liebe gegen seinen Nächsten . . . . Hiernach wird der gute Mensch alle wohlthätigen Neigungen in sich vereinigen, Religiösität, Gerechtigkeit, Güte 2c., die wir zusammen Menschenachtung (besser Gegenstand der Achtung)

nennen. . . Menschenliebe aber ist nicht nur (?) jene schwache und schlaffe Gutmüthigkeit ohne Grundsätze, die sich jedem Eindruck hingibt, und weder dem Verführer noch dem werdenden Freunde widerstehen kann; sondern sie ist eine Tugend, die das Heil der Menschheit eifrig sucht. . . Wo dieser Sinn in den Eltern herrschend ist, da geht er wohl auch ohne positives Zuthun auf die Kinder über. Allein er ist nicht überall, und vielleicht am wenigsten in solchen Familien, die vermöge ihrer geistigen Bildung und ihres Wohlstandes ihn am meisten üben könnten und sollten. Dazu kommt, daß man gerade in den Häusern der Reichen alles abwendet, was die Kinder zur Kenntniß der Menschennoth aus eigener Wahrnehmung hinführen könnte. Bei jedem Mißbehagen sind helfende Hände für sie in Bewegung. Sie werden oft groß, ohne irgend ein anderes Ungemach empfunden zu haben, als Hitze oder Kälte in der freien Natur. Welchen Begriff können sie sich machen von Kranken und Nothleidenden, die sich selber helfen sollen, von den täglichen Mühen und Arbeiten in den Werkstätten oder auf dem Felde; von der Abhängigkeit der Dienenden, die unter dem Drucke hartherziger Gebieter schmachten. Dazu kommt, daß sich das Kind eines vornehmen Hauses in Speise, Kleidung und Behandlung viel höher gestellt sieht, als die, von welchen es bedient wird. . . . Es gibt übrigens der Ursachen mehrere, welche entweder Nichtachtung erzeugen oder vermehren. Hierher gehören insbesondere die rohen Sitten im Volke, die Plumpheit und Unreinlichkeit in demselben, die abstoßende Sprache, die Warnung, sich mit Kindern des großen Haufens nicht abzugeben ꝛc. Diese und ähnliche Erscheinungen sind nicht geeignet, den Sinn für Menschenwohl zu wecken" u. s. w.

Die äußere Ausstattung ist gut.

Homilien über die fünf ersten Kapitel der Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, in synoptischer und harmonischer Form vorgetragen, von einem katholischen Geistlichen. Bamberg, Verlag und Druck von J. G. W. Schmidt. 1844.

Vorstehendes Werk bietet dem Leser in kurzen homiletischen Vorträgen eine Erklärung der fünf ersten Kapitel der vier Evangelien und alles dessen, was diese enthalten; sie sind der Anfang eines größern homiletischen Werkes, welches der Verfasser in dem Vorworte verspricht und das in gleicher Weise die vier Evangelien behandeln soll. In dem Vorworte wird die Vorschrift gegeben: „Es ist eine Hauptpflicht, welche man von einem Prediger machen kann, der einen eindringenden christlichen Vortrag halten soll, daß er aus den an wirksamem Stoffe zur religiösen und moralischen Erbauung so reichen Evangelien schöpfe." Diese Vorschrift verdient wahrlich Beherzigung von allen Predigern des göttlichen Wortes. Wir geben auch dem Verfasser gern das Zeugniß, daß er seiner Vorschrift treu geblieben ist, jedoch im Anfange mehr, weniger im Verlauf des Werkes.

Uebrigens enthält das Buch manche gelungene Stellen; die Sprache ist verständlich und rein; es ist deshalb nicht unwürdig, allen geistlichen Rednern empfohlen zu werden.

Die morgenländische orthodoxe Kirche Rußlands, und das europäische Abendland. Von Johann Fr. H. Schlosser. Heidelberg, in Commission bei Mohr. 1845. 132 S. 8°. Preis: 17½ Sgr.

Das Verhältniß der russisch-griechischen Kirche zur abendländischen, welches längere Zeit hindurch mehr nur eine gelehrte Rücksicht gefunden, nimmt die Aufmerksamkeit der Völker in der neuesten Zeit praktisch lebhaft in An-

spruch. Die Entstehung der Spaltung zwischen beiden Kirchen, ihre Fortentwickelung und ihre gegenwärtige Stellung, ist in der vorliegenden Schrift für das größere Publikum in allgemeinen Umrissen dargelegt. Sie zeigt, wohin nationale Anmaßungen, wenn sie sich mit dem rein Christlichen vermischen, führen, welches Unheil ehrgeizige und beschränkte Köpfe, wie ein Michael Cärularius, in der Kirche und in der Welt anrichten können, wie leicht es unerleuchteten, selbstsüchtigen Priestern es ist, das gemeine Volk durch Vorurtheile zu blenden und irre zu leiten, und wie ganze Nationen sich in ihrem Glauben trennen, zu Haß und Feindschaft sich entflammen, ohne daß für den Zwiespalt ein wahres Objekt vorhanden wäre. Ob dieser religiöse Zwiespalt, nachdem er der Politik und Eroberungssucht dienstbar geworden, noch andere und blutige Folgen haben werde, das wissen wir mit dem Verfasser nicht, sondern das muß die Zukunft lehren. Der Verfasser *) schließt mit dem Wunsche, daß Deutschland wieder eins werden möge.

Otium divos rogat in patenti
Prensus Aegeo.

Das Leben der Ehe in der vernünftigen Menschheit und ihr Verhältniß zum Staat und zur Kirche. Von Dr. Nees von Esenbeck. Breslau. Verlag von Eduard Trewendt. 1845. 48 S. 8°. Preis: 6 Gr.

Recipe. Statt der sittlichen Freiheit des Menschen nimm Naturnothwendigkeit, nimm Ungebundenheit für Freiheit, nimm statt Pflicht Instinkt, statt des Begriffes vom

*) Der Verfasser ist Katholik und nicht mit dem Heidelberger Historiker Schlosser zu verwechseln. Die Abhandlung des Stilting: De conversione et fide Russorum in den actis Sanctorum der Bollandisten im zweiten Bande des September scheint der Verfasser nicht gekannt zu haben.

Menschen nimm den potenzirten Begriff vom Thiere, statt Liebe nimm Brunst, und gieße darüber ein Sublimat frischer, duftender Blüthen einer gewählten Sprache, setze eine Dosis sittlichen Ernstes dazu, rüttle Alles wohl durcheinander, lasse es eine Zeit lang stehen, gib es dann in die Druckerei, und wenn es heraus kommt, so hast du mit Herrn Nees von Esenbeck bewiesen, daß der Staat und die Kirche sich um die Ehe nicht zu kümmern haben, und daß die Begriffe Ehe und Brunst sich decken.

Introduction philosophique à l'étude du christianisme, et instruction pastorale sur la composition, l'examen et la publication des livres en faveur desquels des auteurs ou éditeurs sollicitent une approbation; par Monseigneur Affre, archevêque de Paris. Troisième édition. Bruxelles, publié par la Société nationale pour la propagation des bons livres. 1845. (309 S.)

Eine Einleitung in die christliche Religionswissenschaft! — eine philosophische Einleitung — eine Einleitung nicht für die Theologen von Fach, sondern eine philosophische Einleitung in die Religionswissenschaft für Jünglinge, welche irgend einen andern Lebensberuf ergreifen — eine philosophische Einleitung von einem Erzbischofe, eine philosophische Einleitung von dem hochgestelltesten Erzbischofe der französischen Kirche, Herrn Affre von Paris! Was brauchen wir mehr zu sagen, um die Aufmerksamkeit unserer Leser auf dieses Buch hinzuwenden! Wir entsprechen dem Verlangen unserer Leser, indem wir einen kurzen Auszug aus dem Buche vorlegen.

Zuvor eine Stelle aus dem an die Jugend (à la jeunesse) gerichteten Vorworte, welche uns das Ziel, das der Verfasser zu erreichen strebt, näher erkennen läßt. „Wir bekämpfen darin (in dem Buche) den allgemeinsten Irrthum, der sich auch unter den verschiedensten und verführend-

sten Formen darbieten wird. Ihr werdet ihn finden in der Geschichte in den philosophischen Köpfen, in den unzähligen Erzeugnissen des Geistes, bis in die leichtsinnigsten Unterhaltungen hinab; es erfüllt einigermaßen die moralische Atmosphäre, in deren Mitte ihr zu leben berufen seid. Verschieden in seinen Formen, ist er es auch in seinen Benennungen; aber mit welchem Namen man ihn bezeichne, man gebe ihm den des Rationalismus, oder des Naturalismus, oder des Deismus, oder der Freiheit der Meinungen, oder des Fortschrittes der Erkenntnisse, er hat nur ein Ziel und drückt nur einen Gedanken aus: er besteht darin, den Menschen, in Bezug auf Gott, in eine völlige Unabhängigkeit zu setzen. Alle, welche an diese Unabhängigkeit glauben, glauben auch, daß es dem Menschen möglich gewesen sei, nicht allein eine natürliche Religion und Moral zu stiften, sondern auch, daß Gott sich keineswegs geoffenbart habe, oder gar, daß er eine übernatürliche Religion und Moral nicht habe offenbaren können. Wie verbreitet nun aber auch dieser Irrthum ist, so gibt es doch eine noch allgemeinere, ältere, beharrlichere Ueberzeugung; das ist der Glaube, daß das Licht und die Kraft Gottes allzeit der Unwissenheit und Schwäche des Menschen nothwendig gewesen seien."

Die Rechtmäßigkeit dieses, dem Rationalismus unserer Tage entgegengesetzten Glaubens wird nun durch folgende Sätze bewiesen: 1) Eine Moral ohne Glaubenslehre ist unmöglich; 2) die Erfahrung beweiset, daß der Rationalismus *) die Dogmen der natürlichen Religion im Schooße der heidnischen Nationen nicht hat retten können; 3) die

*) Sollte wohl heißen: die sich selbst überlassene Vernunft. Der Verfasser bestimmt S. 15 (in der Note) den Rationalismus als diejenige Philosophie (philosophische Denkungsart), welche die Offenbarung als unnütz erklärt oder voraussetzt, die nicht an deren Existenz glaubt und die behauptet, daß in deren Abwesenheit die menschliche Vernunft die Eroberungen gemacht und alle die Fortschritte realisirt habe, in deren Besitz wir sind.

Erfahrung lehrt, daß der heutige Rationalismus nicht bloß die geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren zerstört, sondern auch die Dogmen und die Moral der natürlichen Religion; 4) die Erfahrung beweiset, daß die Offenbarung oder die christlichen Dogmen die Dogmen und die Moral der natürlichen Religion wieder hergestellt haben; 5) die Macht des Christenthums zum Besten der Wahrheit und der Tugend wird nicht allein durch die Erfahrung, sondern überdieß selbst durch die Natur seiner Moral und seiner Dogmen bewiesen; 6) das Christenthum hat, selbst durch die Natur seiner Lehre, eine bessere philosophische Methode hervorgebracht; 7) die katholische Kirche bewahrt sicherer die Lehre des Christenthums, welches selbst für die Reinheit der natürlichen Moral und Dogmen, und für eine gute Philosophie nothwendig ist; 8) die Katholiken haben eine übernatürliche Gnade vonnöthen, um die Wahrheiten, die ihnen die Kirche lehrt, glauben und ausüben zu können.

In der Ausführung des ersten Satzes bemerkt der Verfasser ganz richtig, unter den Irrthümern unserer Zeit sei keiner verderblicher, als der, welcher die Moral von den Dogmen zu trennen suche; dieser Irrthum führe unfehlbar zur Zerstörung dieser doppelten Regel des Herzens und des Verstandes. Die Dogmen seien das Prinzip, das nicht verkannt werden könne, ohne die Moralvorschriften, welche die Folgerung daraus seien, unnütz zu machen. „Beginnen wir damit, daß wir untersuchen, was unsre Pflichten gegen uns selbst und gegen unseres Gleichen werden würden. Ohne Zweifel ist in dem Gewissen ein Gefühl und in der Vernunft ein Licht, welche uns die Erfüllung gewisser Pflichten eingeben und anrathen. Aber wer hat denn diesem Gewissen eine Stimme gegeben, wenn nicht Gott? Woher kommt ihm seine Macht, wenn nicht von der Ueberzeugung, daß es im Namen Gottes zu uns spreche? Das ist so wahr, daß es (das Gewissen) sich in dem Maße aufklärt und läutert als der Mensch genauere Begriffe von den Dogmen hat, welche ihn das Wesen der Wesen und seine unendlichen

Vollkommenheiten kennen lehren; daß es dagegen für immer unempfindlich bleibt, wenn es an die Dogmen zu glauben verweigert, die ihm eine ewige Gerechtigkeit, eine unerschöpfliche Barmherzigkeit offenbaren. Die Erfahrung, eine beständige Erfahrung beweiset zur Genüge, daß das Gewissen, sobald es aufhört, der Dolmetscher der göttlichen Willensmeinungen zu sein, zuerst nur mehr wie ein lästiger Ankläger, und bald als ein verächtliches Vorurtheil betrachtet wird." Alles ganz richtig; demungeachtet bleibt aber immer dem Gewissen (der praktischen Vernunft) im Menschen seine Gesetzgebungs- und Strafgewalt — auch abgesehen von dem Glauben an Gott u. s. w.; und nur das ist wahr was auch der Herr Verfasser offenbar allein sagen will, daß die Gesetzbuchs- und Strafgewalt des Gewissens allein den Menschen nicht zu zügeln, zu lehren und zu leiten vermögen. Der Verfasser zeigt hierauf, daß die schönen Künste, die Wissenschaften, die Ruhm- und Ehrliebe die Dogmen nicht ersetzen können.

Weil nun Manche, von der Macht dieser Wahrheit überwältigt, die Dogmen der natürlichen Religion zwar zulassen, aber von einer übernatürlich geoffenbarten Religion nichts wissen wollen und daher in den unbegreiflichen Dogmen des Christenthums nur Symbole, nur Vehikel, nur Introduktion der Vernunftreligion erblicken, so weiset der Verfasser in der Ausführung des zweiten Satzes nach, daß die sich selbst überlassene Vernunft die Dogmen der natürlichen Religion im Schooße der heidnischen Völker nicht habe retten können; er weiset dieses nach aus der Geschichte der Stoiker, Platoniker und anderer Philosophen.

Wenn Etwas, dann ist das unbestreitbar, daß das Christenthum auch die Vernunftreligion und Vernunftmoral enthält; und in dem Maaße als man sich in dieser Beziehung von dem Christenthum entfernt, entfernt man sich auch von den Wahrheiten der Vernunftreligion und Vernunftmoral. Der Verfasser weiset nun in der Ausführung des dritten Satzes nach, daß der gegenwärtige Rationalismus nicht

blos die geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren, sondern auch die Dogmen und die Moral der natürlichen Religion zerstöre, die Schöpfung leugne, einen Gott zwar zulasse, der aber wie der Platonische, blos Ordner, nicht Schöpfer des Weltalls sei, also eine ewige und durch sich selbst daseiende Welt statuire u. s. w.; bei welchen Ansichten begreiflich alle Moral vernichtet werden muß. Der Verfasser scheint das Hegelthum, was bekanntlich noch viel weiter geht, nicht gekannt zu haben.

Man würde sehr irren, wenn man hiernach schließen wollte, als ob der Herr Erzbischof der Vernunft die Fähigkeit, die Wahrheiten der natürlichen Religion und Moral zu erkennen, abstreite. Wie wenig derselbe einer solchen Ansicht zugethan ist, mag folgende Stelle, S. 17—19, seiner Schrift beweisen. „Die Vernunft und die Offenbarung sind keine zwei einander entgegengesetzte Quellen, woraus entgegengesetzte Gedanken und Meinungen abfließen. Es sind zwei Quellen, woraus uns die nämlichen moralischen und religiösen Wahrheiten zukommen; es sind zwei Ausflüsse (émanations), desselben Vaters der Lichter, wovon alle gute Gabe kommt (Jak. 1, 17); zwei Worte gesprochen durch denselben Gott der Wahrheit, der nicht lügen noch sich verleugnen kann (II. Timoth. 2, 13). Die Geheimnißlehren ausgenommen, womit wir uns nicht zu befassen haben, es sei denn, um bemerklich zu machen, daß sie über die Vernunft seien, ohne ihr entgegen zu sein, hat Gott dem Menschen nichts geoffenbaret, was seine Vernunft nicht rechtfertigen kann. Er besaß schon, sagt der h. Augustin, die Wahrheit in seinem Herzen, aber er las sie nicht mehr in diesem innersten Theile seiner selbst; Gott hat sie in körperliche Schriftzeichen eingeschrieben. Er hörte nicht mehr die Stimme Gottes in seinem Gewissen; Gott hat von Außen her zu ihm geredet, um durch die Uebereinstimmung dieser beiden Stimmen Eindruck auf ihn zu machen. Er floh eine lästige Wahrheit; Gott hat sie, um ihm Bewunderung dafür einzuflößen, mit einem größern Glanze umgeben; Gott

hat sein Herz geneigt, sie zu lieben; hat seinen Willen stärker gemacht, um ihn dafür einzunehmen und dahin zu bringen, daß er sie in seinem Leben verwirkliche. Der h. Paulus sagt nicht zu den heidnischen Philosophen: Ihr habt Gott nicht erkennen können; er sagt im Gegentheil zu ihnen: Ihr habt Gott erkannt und nicht verherrlicht (Röm. 1, 21). Er sagt zu ihnen nicht: Ihr habet sein Gesetz nicht gekannt und ihr waret in dieser Beziehung in einer unüberwindlichen Unwissenheit, sondern er sagt zu ihnen: Die Heiden, welche kein geoffenbartes Gesetz haben, thun der Natur zufolge, was dieses Gesetz vorschreibt; sie finden dessen Vorschriften in sich selbst; dasselbe ist in ihr Herz eingeschrieben; es erhält Zeugniß von ihrem Gewissen. Gott wird gerecht sein, wann er seine Verletzung rächen wird (Röm. 2, 14, 15). Was die Heiden erkannt haben, können die christlichen Philosophen noch viel leichter erkennen. Mit dem Lichte der Vernunft, ohne einen einzigen Text der Schrift, eine einzige Entscheidung der Kirche zu zitiren, vermag der christliche Lehrer, ein Bossuet, ein Fenelon, oder jeder andere, eine vollständige Auseinandersetzung der Moral anzufertigen, weil alle ihre Vorschriften eines Theils rein rationeller Beweise fähig sind, und weil sie andern Theils in der christlichen und mosaischen Offenbarung aufgezeichnet worden sind. Dieselben Lehrer können gleicher Weise und aus demselben Grunde, sei es mit der bloßen Vernunft oder mit der alleinigen Autorität der Schriften das Dasein und die Eigenschaften Gottes beweisen. Diejenigen, welche unterstellten, daß wir diesen Gebrauch rein rationeller Beweise, zu Gunsten der natürlichen Religion im Allgemeinen, oder eines ihrer Dogmen oder Sittenvorschriften insbesondere nicht kännten, haben uns eine unverdiente Beleidigung zugefügt. Wir kennen und es ist unmöglich, daß wir es nicht vollkommen wüßten, die Art von Macht, welche die Väter und die Theologen der Vernunft einräumen.“ Diese und ähnliche andere Ansichten, die freilich durchaus im Einklang mit Schrift und Tradition sind, dürften sich schwer-

lich des Beifalles mancher deutschen Theologen zu erfreuen haben.

Es genügt uns hierdurch unsere Lesern mit dem Geiste und der Richtung dieses Buches bekannt gemacht zu haben. Es werden sehr viele Bücher aus andern Sprachen in's Deutsche übersetzt, welche den Verstand nicht aufklären, sondern verwirren, welche das Gefühl nicht stärken, sondern verstimmen, — wird dieses Buch des Herrn Erzbischofs von Paris einen Uebersetzer finden? Wird ein Buch einen Uebersetzer finden, welches die herrschende sogenannte katholische Theologie in ihrer Wurzel Lügen straft, welches Grundsätze entwickelt, die man aus dem Boden der deutschen Theologie wie ein böses Unkraut ausgerottet? Wird die moderne herrschende Theologie ein Buch ertragen, dessen Grundsätze sie unter einem andern Namen gerichtet hat? Wird es irgend eine Bedeutung für diese Verfechter der modernen Theologie und Orthodoxie haben, daß ein Erzbischof auf dem Centralsitze der französischen Kirche solche Grundsätze in einer Sprache vorträgt, welche die ganze gebildete Welt versteht; Grundsätze, die man in Rom nicht ignoriren, nicht entstellen kann? Und wenn man das Buch übersetzte, wird man die leitenden Ansichten darin in den katholischen Schulen der Theologie wieder aufnehmen oder wird man fortfahren sie zu verketzern? Man wird den Namen des Erzbischofes Affre ignoriren, aber seine Grundsätze als rationalistisch, pelagianisch verschreien! —

Das ist die Orthodoxie der modernen deutschen Theologie.

Die uns vorliegende Brüsseler Ausgabe enthält als Anhang die ausführliche Pastoralinstruktion des Erzbischofs von Paris über die Bücher, für welche geistliche Approbationen nachgesucht werden; dann folgt der bekannte Hirtenbrief des Cardinal Sterckx über die schlechten Bücher.

Die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechtes. Ein Handbuch für Geistliche und Juristen von Joseph Evelt, Land- und Stadtgerichts-Direktor. Soest 1845. Nasse'sche Buchhandlung. 202 S. gr. 8. 11/12 Thlr.

Die Frage, ob und inwiefern die Kirche Vermögen haben könne, ist von der ersten Verkündigung des Evangeliums an immer wichtig und einflußreich gewesen. Die erste Christengemeinde befolgte in dieser Hinsicht das Vollkommnere des Evangeliums und von ihm Gerathene, indem sie Gütergemeinschaft einführte. Die wahre Regel und Praxis der ersten Jahrhunderte wurde aber die, daß die Kirchen als solche durch freiwillige Beiträge (Opfergaben) unterhalten wurden, d. h. es wurde aus diesen der Unterhalt des Clerus, der Armen und die Kosten des Gottesdienstes bestritten. Daraus bildete sich dann von selbst der Gebrauch und das Recht, daß Kirchengefäße, Bücher rc. bald als öffentliches Eigenthum angesehen wurden, das man in Zeiten der Gefahr zum Vortheil der Gemeinden veräußerte oder vertheilte. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts hatte man auch schon eigene Kirchengebäude und im dritten geistliche Kurien. Seit 321 wurden die Kirchen auch vom Staate als moralische Personen anerkannt, und Mönchsgesellschaften erwarben sich durch Kultur wüster Gegenden weitläufige Besitzungen. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts schied man das Kirchengut in die 4 Theile, für den Bischof, den Klerus, die Kirchenfabriken und die Armen, wo dann auch bald selbstständige Benefizien entstanden. Im elften Jahrhunderte fielen den Kirchen durch die Umwälzungen der Völkerwanderung große Grundstücke zu, und ging das Feudalwesen auch auf sie über. Im Anfange des siebenten Jahrhunderts unternahm man Kirchenbauten als Spekulation auf die halben Oblationen, ähnlich wie jetzt noch in Nordamerika. Es entstanden mehre Altäre in den Kirchen, die Tempel-Asyle und deren Rechte, die Thesaurare und Oekonomen.

Das achte Jahrhundert fundirte Bisthümer auf den Zehnten, identifizirte die Reichstage und Concile, brachte Chorgang's Lebens- und Verwaltungsregel, die Kloster-Exemtionen, die Jurisdiktion der Archidiakonen und Kirchenvögte (Advokaten). Das neunte Jahrhundert bildete das Zehntenrecht aus und begann die Aufhebung der Vita communis und der Clausur. Das zehnte Jahrhundert war reich an Kirchenräubern, und es bestanden die Privatmessen ad libitum und die mehrmaligen täglichen Wiederholungen derselben, wogegen man im elften Jahrhunderte, so wie gegen die Investituren einschritt. Zu Ende desselben entstanden die Vikarien, die Gilden und die Communitäten des niedern Klerus zum Schutz und zur Verwaltung ihres Vermögens. Das elfte Jahrhundert brachte das Wahlrecht an die Kapitel, das Regalrecht bei erledigten Bisthümern, den Titulus patrimonii, das Dispensationswesen, die Generalvikare und Titularbischöfe, die Oblationen in Geld, die Patronatkirchen und Pfarren, dabei aber auch die vielen Feinde und Angreifer des Kirchenvermögens: Arnold von Brescia, Peter von Bruys, Heinrich von Rheims, Peter Waldus und dessen Sekten und Anhänger. Im dreizehnten Jahrhundert bildeten sich der Ablaß und Geldleistungen, und die Universitäten als besitzende Corporationen aus, desgleichen die Missae bifacialae, trifaciatae etc., der Nepotismus, die Inquisition, die pragmatischen Sanktionen, das Eroberungsrecht der geistlichen Ritterorden, das Hoheitsrecht der geistlichen Stände, die päbstliche Oberlehensherrlichkeit, die Tiare mit zwei Kronen, der Titel Dei et apostolicae sedis gratia, das Jubiläum, und es entstanden die Bettelorden mit ihren bedeutenden Bewegungen, Spaltungen, und ihrer concurrenten Jurisdiktion für den ganzen Erdkreis, so wie von der andern Seite auch fernere kirchenstürmerische Sekten. Das vierzehnte Jahrhundert kämpfte gegen den Luxus der Mönche, gegen die Pluralität der Benefizien, den Communismus der Beghuarden und Beguinen, gegen die päbstlichen Provisionen der Benefizien, gegen die Extravaganzen der Franziskaner,

und eine Menge communistischer Sekten; die Pest in der Mitte desselben vermehrte sehr das Kirchenvermögen; Entstehung und Ausbildung der landständischen Rechte der Kirchen und Geistlichen, der päbstlichen Kanzleitaxe, der Annaten. Das fünfzehnte Jahrhundert erfand die Leihhäuser, ursprüngliche Kirchenanstalten, besonders des Franziskaner-Ordens; viele Bestimmungen über das kirchliche Vermögen und die Benefizien enthielten auch die Concile und Concordate dieses Jahrhunderts. Confiskationen der spanischen Inquisition, päbstliche Schenkungen der neu entdeckten Länder. Das sechszehnte und siebenzehnte Jahrhundert brachten unter ihren vielen Neuerungen auch die Sekularisation, die Benefizien für Protestanten in katholischen Kirchen und umgekehrt, weltliche Oberhoheit über das Kirchenvermögen statt früher der geistlichen über das weltliche, und viele neue Lehren der Reformatoren über die Vermögensfähigkeit der Kirche: dagegen auch viele neue geistliche Orden zur bessern Erreichung von Zwecken der Unterrichts-, der Armen- und Krankenpflege ꝛc., die bisher zunächst aus dem besondern Kirchenvermögen zu leisten und zu erreichen waren. Im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert büßte die Kirche durch die Angriffe und Eingriffe der weltlichen Mächte immer mehr, was sie im Mittelalter gesündigt haben mochte: ihre Vermögensverwaltung wird immer unselbstständiger und abhängiger, die Patronate und Besitzungsrechte kommen immermehr in Laienhände, und fast überall geht endlich das Grundeigenthum größtentheils in den Besitz und die Macht der weltlichen Gewalt über, und die Kirchenstellen werden immer mehr vom Staate aus salarirt, und die Verwaltung des kirchlichen Vermögens der Kenntniß, Leitung und Rechnungsabnahme der weltlichen Macht unterworfen. Es bilden sich dagegen freie Associationen für die Missionen, für Kirchenbauten, zu Seminaren, Lesevereinen ꝛc., wodurch das Volk und die untere Geistlichkeit aus sich leisten, was früher meistens den Bischöfen und der höhern Geistlichkeit und

den Abteien als Besitzern und Verwaltern des Kirchenvermögens vorbehalten war.

Man ersieht aus dieser Skizze, wie mannigfache Gestalten und Bewegungen die Frage des Kirchenvermögens im Verlaufe der Kirchengeschichte hatte. Geiz und Habsucht blieben auch den Menschen in der Kirche nicht fern, und sie richteten deshalb auch hier oft viel Aergerniß und Verwirrung an. Man wird auch hieraus schon abnehmen, welche Thätigkeit, Wachsamkeit, Gesetzgebung ꝛc. die Kirche auch in diesem Kampfe gegen die Welt darzubringen und zu entwickeln hatte, um ihren sittlichen Zweck, ihre Freiheit, ihre Reinheit ꝛc. zu behaupten. Daher die so zahlreichen Gesetze gegen die Simonie, die Pluralität der Benefizien, die Privilegirung des Reichthums, und so manche Kunstgriffe und Arglisten des menschlichen Geistes zur Umgehung der Gesetze, daher die Visitationen, Reformationen, Exemtionen ꝛc.; — obwohl die Menschheit immer unvollkommen bleiben wird.

Sehen wir auf das im Evangelium begründete Verhältniß der Kirche zum zeitlichen Besitze, so ergibt sich zwar, daß Christus der Kirche hierüber keine Bestimmungen hinterlassen hat. Offenbar aber war seine Lehre und Meinung hierüber diese, daß seine Kirche vom zeitlichen Vermögen nicht abhängig sein sollte, d. h. das Evangelium gepredigt und Gemeinden gestiftet werden sollten, ohne Rücksicht darauf, ob sie zeitliches Vermögen hatten oder nicht; die Subsistenzmittel würden sich schon von selbst ergeben, theils durch die göttliche Fürsehung, theils durch den christlichen Geist und die thätige Liebe der Gläubigen. Obwohl nun viele Sekten des Mittelalters und der Reformation den Kirchen oder den Gemeinden die Eigenthums- oder Besitzfähigkeit von zeitlichem Vermögen bestritten, und entweder auf die Instruktion für die Apostel oder die Gütergemeinschaft der Gemeinde zu Jerusalem alle Christen verpflichtet wissen wollten, oder weil sie gnostische und manichäische An-

sichten über die zeitlichen Dinge hatten, oder weil sie die exceptionellen Lehren und Verhaltungsmaßregeln Christi in Betreff der zeitlichen Güter für allgemein und unbedingt verpflichtend hielten, so sieht man doch leicht, daß der Besitz und Gebrauch des zeitlichen Eigenthums mit den Lehren Christi wohl vereinbar ist, und die Gesetze und Rechtsverhältnisse über den Privat- oder Communalbesitz im Evangelium nicht angegriffen sind, sogar nicht einmal, was doch am Ersten zu erwarten gewesen wäre, in Ansehung der Sklaverei, obgleich diese nach den Lehren des Christenthums als sittlich unerlaubt erscheinen mußte. Niemals konnte es daher in der Kirche für unerlaubt gehalten werden, zum Behuf der kirchlichen Zwecke, wozu auch alle Werke der Menschenliebe gehören, zeitliches Eigenthum zu besitzen, wie denn auch im N. T. niemals etwas gegen die derartigen Verhältnisse des A. B. gelehrt ist.

Wir schicken diese Betrachtung voraus, um auf die Wichtigkeit der in dem vorliegenden Werke behandelten Frage aufmerksam zu machen. Zwar kann und will dasselbe nicht eine Geschichte des kirchlichen Vermögens sein, des praktischen Zweckes wegen, als Handbuch über die Natur, das Recht, die Verhältnisse, die Anwendung und die Verwaltung des Kirchenvermögens in der heutigen Zeit zu dienen. Der Verfasser hat aber die Ansichten der vorzüglichsten Autoritäten älterer und neuerer Zeit über das Kirchenvermögen in der ersten und zweiten Abtheilung sehr zweckmäßig und übersichtlich zusammengestellt, und unterwirft sie einer billigen, gemäßigten, gediegenen und scharfsinnigen Prüfung. Der Verfasser beweiset sehr auffallend, daß das Rechtssubjekt des Kirchenvermögens nicht die einzelne Kirchengemeinde als solche sei, und gewiß mit Recht und dem Geiste des Christenthums, oder namentlich der katholischen Kirche gemäß, weil die einzelne Gemeinde kein isolirtes Glied oder keine selbstständige Corporation ist. Diese Ansicht ist zwar wenig praktisch, aber theoretisch ganz angemessen und begründet. Das eigentliche Rechtssubjekt ist dem

Verfasser zufolge der kirchliche Zweck der bestimmten Gemeinde, d. h. der Inbegriff derjenigen, die zur Erlangung der Wohlthaten und Rechte der allgemeinen Kirche einen besondern Verband in derselben ausmachen. Wie nun diese die Allgemeinheit der Kirche bekennen und glauben, und ihr überhaupt untergeordnet sein müssen, so müßten sie es auch mit ihren Mitteln und Kräften insbesondere. Diese ideale Ansicht findet nun aber ihre mannigfaltigen Beschränkungen durch die bestehenden Lebens-, Rechts- und Staatsverhältnisse, die auch hier erörtert werden. Wie aber häufig das Kirchenvermögen keine abgesonderte Substanz bildet, sondern in dem Vermögen der Gemeindemitglieder mitenthalten ist, die daraus die kirchlichen Bedürfnisse durch Umlagen oder Beiträge bestreiten, so wird die formale Einheit oder Genügsamkeit des Kirchenvermögens andererseits auch durch die Vielfältigkeit der kirchlichen Zwecke modificirt, z. B. zu Schulen und sonstigen milden Anstalten, die durch das Obwalten des Christenthums in unsern Lebens- und Staats-Verhältnissen nun auch als christliche und kirchliche Zwecke zu betrachten und zu befördern sind.

In der Darstellung der Ansichten über das Kirchenvermögen weiset der Verfasser nach, wie obige Ansicht von Gemeinsamkeit und dem Rechtssubjekte des Kirchenvermögens ihre Geltung zeigte, indem ursprünglich der Bischof und Klerus die alleinigen Verwalter des Kirchenvermögens und die Kirchen die eigentlichen Inhaber und Erben ihres Vermögens waren. Die praktische Bedeutung dieser Ansicht tritt aber auch jetzt noch hervor für den Fall, wenn eine kirchliche Corporation ausstirbt oder erlöscht. Es werden über das Kirchenvermögen überhaupt auch die Bestimmungen der preußischen Gesetzgebung, so wie das Verhältniß derselben zum kanonischen Recht behandelt, dann auch ausführlich und gründlich, „Das Kirchenvermögen, im Verhältnisse zum Staate," (S. 41—74) mit vielen betreffenden Gesetzesstellen aus dem kanonischen Rechte und deutschen Special-Rechten.

Mit minderer Zustimmung haben wir uns über die Abhandlung: „die allgemeine Kirche als Rechtssubjekt" zu äußern, indem diese durch eine ziemlich weitläufige theologische Digression über Gründung, Zweck, Wesen und Natur der Kirche eingeleitet wird, in der der Herr Verfasser von seiner ihm sonst eigenthümlichen Nüchternheit und Einfachheit nicht unbedeutend abweicht, und sich in dem Farben- und Blumenspiel, welches die süddeutsche Theologie bei solchen Gelegenheiten zu lieben pflegt, zu sehr zu gefallen scheint, obwohl er dabei Deutlichkeit und Klarheit hinlänglich zu behaupten strebt. Es ist auch nicht so sehr gegen den materialen Inhalt dieser Digression etwas einzuwenden, als hauptsächlich nur gegen den formalen, indem es doch gar zu weit zurückzugreifen scheint, einer Darstellung der positiven Rechtsverhältnisse des Kirchenvermögens eine christliche Anthropologie und Soteriologie zum Grunde zu legen, zumal da die hier obwaltenden Beziehungen hier nicht weiter vorliegen oder reducirt werden, als nur um die Lehren darzustellen, daß die Kirche eine Einheit oder ein Gesammtganzes und in ihr ein regimen oder eine Hierarchie mit ihrem magisterium und ministerium, sowie mit Regierungs- und Gesetzgebungsrechten bestehe, welche Dogmatismen man wohl anderswoher hätte postuliren können. Die Anwendung, die hier von der Lehre von der Einheit der Kirche gemacht wird, insofern diese auf dem Gebiete des Privatrechts betrachtet wird, ist die, daß gezeigt wird, daß, wenn auch innerhalb der Kirche verschiedene juristische Persönlichkeiten vorkommen, diese doch in Beziehung auf den Gesammtorganismus der Kirche nicht so zu einander gestellt sind, daß sie die Einheit der Kirche aufheben, eben so, wie auch im Staate die verschiedenen Fisci die Einheit des Staates nicht aufheben, und daß auf jenem Gebiete, wie auf diesem, die Privatrechte nicht von den einzelnen Mitgliedern einer Corporation, sondern von den rechtlichen Organen derselben ausgeübt werden können, die aber so selbstständig gegen einander sind, daß die Persönlichkeiten und ihre Rechte

durch die Einheit des Gesammtorganismus nicht confundirt werden, sondern jede für sich ihre Güter als Theil des großen Fidecommisses der Kirche rc. benutzen.

Die dritte Abtheilung behandelt die Eintheilung der Kirchengüter sehr zweckmäßig, wobei nur zu wünschen gewesen wäre, daß der Verfasser sich hier weiter auf die ältere Handhabung des Kirchenvermögens und die allmählige Umbildung in die spätern und jetzigen Verhältnisse verbreitet hätte. Der Verfasser verbreitet sich dann §§. 67—91 über die Beneficien, ihre Arten, Verhältnisse und Rechte, dabei auch über Titel und Weihe. Wünschenswerth wäre hiebei gewesen und möchte bei einer neuen Auflage zu suppliren sein, die Erörterung der Frage, woher ein abgesetzter Geistlicher seinen Lebensunterhalt nehmen soll, da er in honorem ordinis clericalis nicht betteln soll, wenn sein früheres beneficium nicht zureicht, ihn mitzuernähren, und er auch selbst kein Vermögen hat. Es wird dabei angenommen, daß der titulus mensae nach Erlangung eines beneficii erlöscht oder daß der Geistliche nur titulo missionis geweihet ist. Daß dieser Fall zuweilen praktisch werden kann, leuchtet ein.

Ueber die Verwaltung, Verwendung und Veräußerung des Kirchenvermögens außerhalb der Pfründen führt der Verfasser §§. 90 und 91 die betreffenden Bestimmungen des Rechts und der wichtigeren deutschen Staaten an. In den §§. 94 — 97 werden dann auch die Verhältnisse der Domcapitel nach demselben Maaße bestimmt, sowie §§. 93 — 104 die der Klöster. Der „Rückblick und Schluß" hat die Tendenz zu rekapituliren, daß das Rechtssubjekt des Kirchenvermögens die allgemeine Kirche durch ihre Organe, und nicht der Staat oder die Gemeinde ist.

Wie überhaupt sind auch diese letzteren §§. in materieller Hinsicht gedingen und gründlich bearbeitet. In formeller Hinsicht wäre aber zu wünschen, daß der Herr Verfasser die Gründe der Theilung und Anordnung seiner Abhandlung mit vorgelegt hätte, um sich in dem Buche oder Systeme leichter orientiren zu können. Die vorausgeschickte

Inhaltsanzeige ist nur expost angefertigt, und die Gliederung tritt in der Abhandlung selbst nicht deutlich hervor. So sehr der Verfasser als ausgezeichneter Jurist und Philosoph nach Günther, Pabst, Veith rc. geschätzt ist, so ergibt sich doch schon aus seinem vielbeschäftigten Wirkungskreise, daß er dieses Werk nur in Nebenstunden ausarbeiten konnte, und in der Abhandlung selbst zeigt sich dieses durch mehre später eingeschaltete Paragraphen und Erweiterungen, die zwar keine unnützen Wiederholungen und Weiterungen enthalten, aber doch die Einheit der Abhandlungen beeinträchtigen. Diese größere formelle Einheit würde der Verfasser unsers Erachtens besser erreichen, wenn er nach fester Bestimmung des Begriffs von Kirchenvermögen und Angabe der etwaigen Quellen seiner Abhandlung die Methode seiner Betrachtungsweise näher darlegte, indem er die verschiedenen Verhältnisse des Kirchenvermögens und der einzelnen Rechtssubjekte desselben an sich, zum Staate und gegen einander reducirte und hiernach den Gang und die Anordnung seiner Untersuchung und Abhandlung im Allgemeinen vorläufig bestimmte, etwa nach Maaßgabe des Verfahrens in dem Kirchenrechte von C. A. Droste-Hülshoff. Bei der großen Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit dieses Buches ist eine neue Auflage bald zu erwarten, und da der Verfasser sich überhaupt als einen so verständigen, scharfsinnigen und belesenen Autor bewährt, so ist um so mehr zu wünschen, daß seine Monographie ganz vollständig und so viel möglich vollkommen werde, wozu auch gehört, daß er seine theologischen Deduktionen in derselben nüchternen, einfachen und klaren Sprache führe, in der er als Jurist spricht, und zu dem Ende die Verpflanzung des Klee's und der Stauden aus dem Garten der modernen Theologie in seinen Garten mehr vermeide, da er ohnehin aus sich selbst reich genug ist, ihn angenehm und nutzbar zu machen, und jene Pflanzen auch in diesen nicht recht passen wollen. Wir sprechen aber hiebei ebenfalls unsere Verehrung gegen Günther, Veith, Pabst und Hock aus, deren Darstellungs- und Anschauungsweise

aus der innersten Eigenthümlichkeit ihres Wesens hervorgeht, und deren Ziel und Streben nicht darauf hinausgeht, das Christenthum und die Alten in die Uniform und den Jargon der Philosophie des Tages zu travestiren, sondern sich vielmehr nur bemühen, ihren spekulativen Ideen Form und Ausdruck zu geben, wie sie der Anschauung und Denkweise ihrer Umgebung dieses Zeitalters gemäß sind.

Druck und Papier des vorliegenden Werkes, um auf dasselbe zurückzukommen, sind sehr gut; nur sind hie und da Eigennamen oder Fremdwörter nicht richtig geschrieben.

Wir scheiden von dem Verfasser mit dem wiederholten Wunsche, ihn auf dem hier von ihm bearbeiteten Felde bald wieder zu begegnen.

Die christliche Dogmatik. Von Dr. F. A. Staudenmaier, Domkapitular ꝛc. Erster Band. Freiburg im Breisgau 1844.

(Fortsetzung.)

Es folgt nun eine Eintheilung der Dogmen, von der 7 Eintheilungen auf 8 Seiten abgehandelt werden, also weitschweifig genug, und doch sind nirgends Eintheilungsgründe angegeben. Bei der letzten Eintheilung, in theoretische und praktische Dogmen, wird auch das Verhältniß der Dogmatik zur Moral, und sonst nirgends berührt, und über dieses Verhältniß nur gesagt, nach der theoretischen Seite erscheine uns Gott und sein Reich mit seinen Anstalten ꝛc., in praktischer Beziehung aber handle es sich darum, wie der Mensch die göttlichen Lehren und Anstalten ergreife, um Erlösung ꝛc. zu erlangen, und hievon wird dann gesagt, beide Disciplinen hängen somit auf's Engste mit einander zusammen ꝛc. Das Hauptverhältniß, der Hauptzweck der Dogmatik, nämlich Gott und den Werth des Menschen kennen, und sie darnach würdigen und lieben zu lehren, fin-

det man hier nicht angedeutet, oder höchstens nur insofern als man dies anderswoher schon weiß, und nur mit allgemeinen Ausdrücken: die Moral bauet auf die Dogmatik als ihre höhere (!?), allein wahre und gewisse Grundlage; sie ist wesentlich nur eine Anwendung des theoretischen Christenthums auf das Leben. Weil nun der Verfasser das rechte Verhältniß der Dogmatik zur Moral so wenig zu kennen scheint, so drischt er auch nur leeres Stroh, wo er S. 136 über die philosophische nicht auf die Dogmatik gebaute Moral spricht, denn man sieht nicht, von was für einer Moral er hier eigentlich sprechen will.

Darauf wird der Verfasser wieder transcendental und phantastisch. Den §. 10 begann er mit dem ganz guten Begriff: „Das Dogma ist eine aus der göttlichen Offenbarung abstammende und durch das Bewußtsein der allgemeinen Kirche bezeugte Glaubenswahrheit;“ S. 137 hat sich dieses, ohne daß man gewahr geworden ist, wie, in folgendes Monstrum verwandelt: „Das Dogma ist ein aus der kirchlichen Entwickelung und Bestimmung hervorgegangener Lehrsatz, der durch seine göttliche Grundlage, sowie durch seinen göttlichen Inhalt die Bedeutung, Kraft und Geltung einer absoluten objektiven Wahrheit für das Bewußtsein von Allen für Alle erhält.“ Dem Leser werden bei näherer Betrachtung dieses Begriffs im Vergleich mit dem Vorhergehenden genug Skrupel aufstoßen, ohne daß man sie hier zu detailliren braucht, noch mehr aber über das gleich Folgende: der Gedanke sei hier eins mit dem Objekte geworden, das Selbstbewußtsein erkenne sich im Offenbarungsbewußtsein, beide seien in Absicht auf den erkennenden Inhalt (?) oder die Erkenntniß des Inhalts Eins in der Idee: im Dogma wohne das höchste geistige Leben rc. rc. rc.; die Leser werden kaum glauben, daß der Recensent hier treu berichte, sondern dem Verfasser hier Unbilligkeit anthue, aber tolle lege. — Die Polemik gegen Schleiermacher und Twesten, S. 138 — 141, daß die Dogmatik sich nicht nach den Gefühlen rc. richten könne und solle, ist wieder brauchbar,

weil der Verfasser hier positive Richtungen und concrete Gegenstände vor Augen hat, die seinen Gedankengang leiten; ein Fühlen und Tasten wird es aber wieder im §. 11: „Das Werden der Dogmatik oder des christlichen Lehrbegriffs.“ Man sieht, daß der Verfasser zwischen diesen beiden Begriffen keinen Unterschied zu machen scheint.

Man findet als Anfang des §. 11 endlich doch noch einen Begriff von Dogmatik: „Die Dogmatik ist vorläufig zu definiren als die aus den Elementen (?) der göttlichen Offenbarung sich erzeugende (! also eine generatio aequivoca), in und durch sich selber (!) zusammenhängende, und sich auf sich selbst beziehende (!) Wissenschaft des Glaubens. Diese Wissenschaft ist der christliche Lehrbegriff.“ Die Gestaltung des Lehrbegriffs aber beginne mit der Gestaltung des Dogma; (wie und wann beginnt diese?) .... Als Verkündigung bedürfe die Offenbarung in Gedanken und Worten aufgelöset (!) zu werden .... Das ursprüngliche Leben der Offenbarung wolle sich, wie alles (!) Lebendige, gleichsam durch ein zweites Leben darstellen, dies geschehe durch Gleichniß und Bild (ein Leben?), in welchem sich das verwandte Leben spiegele ..... hierin spiegele es sich mehr als im todten Begriffe, ... das Bewußtsein bilde fortwährend den Inhalt (der Off. oder Bibel) in den entsprechenden Gedanken (!), Satz, Lehrsatz um, und bestrebe sich das Dunkle, Beziehungsreiche, Vielsinnige, des Bildes und Gleichnisses zur Bestimmtheit zu bringen..... es sei eben eine Hauptaufgabe, die Unendlichkeit des Inhalts einerseits in Begriffe zu fassen und andererseits doch wieder Unendlichkeit sein zu lassen; die Unendlichkeit müsse unversehrt in den Begriff mit hinübergetragen werden. — So viel Juwelen findet man allein schon auf den 1½ Seiten 142, 143 in der „Umsetzung der bildlichen Form in die Form des Begriffs.“ —

(Fortsetzung folgt.)

Wissenschaftliche Erörterungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Fragmente zu einem Grundrisse eines Religionshandbuches.

Ein Religionshandbuch, welches den Anforderungen der strengen Wissenschaft genügte und in einer Sprache abgefaßt wäre, welche der nicht gelehrte aber gebildete Mann, — welche der Laie, dessen Lektüre hauptsächlich auf die Klassiker und die Werke der schönen Litteratur unserer Nation beschränkt ist, mit Vergnügen, wie die belletristischen Schriftsteller läse, seinen Verstand überzeugte und sein Herz erwärmte — ein solches Buch ist ein pium desiderium, ein desiderium, welches zu erfüllen eben so schwer als es unter den gegenwärtigen Verhältnissen dringend ist. Die nachfolgende Mittheilung ist zwar eine unvollendete, fragmentarische Skizze, von der wir jedoch glauben, daß sie denjenigen, welchen der höhere Religionsunterricht obliegt, nützlich und darum willkommen sein werde.

Geschäft und Erklärung der Philosophie.

Wenn die Phänomene der äußern und innern Erfahrung von den Sinnen aufgefaßt und vom Verstande unter Begriffe gebracht sind, so fragt die Vernunft, deren Tendenz auf das Begreifen derselben geht, nach den Gründen dieser Erscheinungen: d. i. nach Verschiedenheit der Umstände, bald nach dem Woher, bald nach dem Warum, bald nach dem Wie. Die Beantwortung dieser Fragen ist das Geschäft der Philosophie; sie selbst ist also eine Wissenschaft, welche das Woher, Wie und Warum der Erscheinungen zu beantworten hat; oder was dasselbe ist: welche die Fragen der Vernunft über die vorkommenden Erscheinungen zu lösen hat. — Über drei Haupterscheinungen (die drei Hauptgegenstände der Philosophie) hat sie eine oder mehre der gestellten drei Fragen zu beantworten: sie muß nämlich a) das Räthsel dieser Welt; b) des innern Sinnes, und c) des sogenannten moralischen Gefühls, lösen.

Wenn die Philosophie ihre Lehrsätze nicht nur in der Erfahrung erkennt, sondern sie auch durch Erfahrung begründet, so heißt sie a posteriori — von der Art ist die Physik. So z. B. wird das Gesetz von dem Falle schwerer, nicht unterstützter Körper durch Erfahrung erkannt, und auch durch sie allein begründet. Erkennt aber die Philosophie ihre Lehrsätze zwar in der Erfahrung, ohne sie jedoch dadurch auch zu begründen, so heißt sie a priori — Philosophie im strengsten Sinne des Wortes. So z. B. wird das Prinzipium des Widerspruchs in der Erfahrung erkannt; ohne die innere Erfahrung würde es uns ganz unbekannt sein: es wird aber nicht durch Erfahrung begründet, sondern durch die Einrichtung unsers Denkvermögens, was keine widersprechende Eigenschaften zusammen denken kann — für ein anders eingerichtetes Denkvermögen, als das menschliche ist, mag ein Urtheil, was Contradictoria verbindet, gedenkbar und also logisch wahr sein.

Ob die Philosophie bei Beantwortung der Vernunftfragen auf absolut letzte, oder nur auf die letzten erkennbaren Gründe zurückkommen müsse, darüber sind die Philosophen uneinig. Die letzten erkennbaren Gründe sind die Einrichtung unsers Denkvermögens oder die Gesetze unsers Denkens, und die imperativen Aussprüche unserer Vernunft.

Es ist ein charakteristischer Zug der neuesten Philosophie — von Kant, Fichte, und ihren Schülern —, daß sie auf die absolut letzten Gründe hinarbeitet. Die beiden genannten Arten von Gründen heißen, weil sie die letzten sind, die sich unserm Bewußtsein noch zu erkennen geben, mit Recht die letzten erkennbaren: die absolut letzten aber liegen über dem Bewußtsein, und also über der Grenze des menschlichen Erkennens hinaus — ihre Unzulässigkeit ist hieraus von selbst offenbar.

Dasein und Eigenschaften Gottes; Zweck der Schöpfung des Universums, die Bestimmung des Menschen auf Erden nach bloßer Vernunfterkenntniß.

A. Dasein eines Wesens (Gottes), welches der Urheber von diesem Universum, wie es jetzt existirt, ist.

A. Aus dem Dasein des Universums selbst:

a. Dieses Universum kann nicht ewig gewesen sein;

α. kann nicht ewig gewesen sein, wie es jetzt ist, z. B. diese Erde mit allen darauf befindlichen lebenden und leblosen Geschöpfen; Die Geschichte zeiget:

1) Daß die Menge der Menschen seit einigen tausend Jahren beträchtlich angewachsen ist;
2) daß auch mit den übrigen Dingen der Erde immer eine Veränderung vorgegangen ist; und gibt
3) den Ursprung und Anfang der meisten Künste und Wissenschaften.

β. diese Erde kann auch nicht als pure Erdmasse von allem jetzt darauf Befindlichen entblößt, ewig gewesen sein.

b. Dieses Universum (man mag diese Erde und alle andere Weltkörper von allem jetzt darauf Befindlichen entblößt denken oder nicht) kann auch nicht, wenn man schon die Grundmaterie dazu (Atomi) von Ewigkeit her existirend annimmt, von Ungefähr zu diesem wohlgeordneten Ganzen, deren Theile alle so genau in einander greifen, geworden sein.

* Der Vertheidiger eines solchen Ungefährs muß die Prä-Existenz der Grundmaterie annehmen, als einen Gegenstand, der der Einwirkung des Ungefährs unterworfen sey: worauf sollte es sonst wirken? diese Grundmaterie muß ihm also ewig sein (und dieses können wir hier wohl nicht widerlegen — ist auch nicht nöthig), oder er muß das Ungefähr als einen vorläufigen Schöpfer derselben ansetzen — Nichts — Schöpfer! Neues absurdum.

C. Dieses Universum konnte sich auch nicht selbst hervorbringen, weder in dieser noch in jeder andern möglichen Form.

Schluß. Es gibt ein von diesem Universum verschiedenes Wesen, welches dieses Universum erschaffen hat, oder, will man eine ewige Grundmaterie behaupten: welches aus dieser vorgefundenen Materie dieses wohlgeordnete zweckmäßige Ganze gebildet hat — wir nennen es Gott.

B. Aus dem einstimmigen Urtheile aller Völker aller Zeiten.

B. Eigenschaften dieses Urhebers des Universums (Gottes).

A. Physische Eigenschaften.

a. Er hat einen Verstand, der den Verstand aller Menschen unendlich weit übersteigt. — Aus dem Universum, das er im Ganzen und in seinen Theilen übersehen mußte.

b. Seine Macht ist ebenfalls über alle menschliche weit hinaus. — Wie würde aller Menschen vereinigte Kraft auch nur eine lebende Mücke zum Dasein bringen?

c. Der Schöpfer ist auch Herr des Universums, — wenigstens in so weit es ihm sein Dasein verdanket — also Herr alles Animalischen, und alles Vegetabeln auf der Erde, und der Erde selbst als einer so geformten. — Aus der Natur der Sache.

B. Moralische Eigenschaften des Schöpfers:

d. Der Schöpfer ist heilig, d. i. er hat Wohlgefallen am Guten, und Mißfallen am Bösen (Gut und Böse ist uns hier, was die Vernunft unmittelbar als solches erkennet, wenn es uns in der Erfahrung aufstößt. Sein verständiges Erdengeschöpf, der Mensch, ist so beschaffen; und Er sollte nicht so sein?

e. Er ist gerecht gegen seine Geschöpfe, in allem Thun und Lassen. Er will die Gerechtigkeit (nach d); und kann sie auch werkthätig üben (nach b und c) —.

f. Er ist wahrhaft im Denken und Thun. Ebenfalls nach d: denn das erste ist an sich gut, und in Irrthum führen, ist ein absolutes Uebel.

g. Er ist gütig gegen seine auf Erden lebenden Menschen und Thiere. Aus dem Geschenke des Lebens und dem vielen Guten, was er ihnen in der Natur darbietet u. s. w.*) 1) Aus dem Geschenke des Lebens, alles, was lebet, freuet sich seines Daseins. 2) Aus den vielen Gaben in der Natur, deren

---

*) Die in Vergleich des Guten immerhin wenigen Uebel, wovon vieles auch nach unserm kurzsichtigen Verstande schon, theils nothwendig, theils Quellen eines größern Gutes sind, beweisen nichts wider die Güte des Schöpfers.

Genuß dem Menschen und Viehe nicht nur die Erhaltung ihres Lebens, sondern mit dieser auch noch eine Menge sinnlicher Vergnügen gewähren; wovon die der gröbern Sinne dem Viehe und Menschen gemein, die edleren des Gesichtes und Gehöres aber dem Menschen allein vorbehalten sind. Das unvernünftige Vieh findet in jenen gröbern die Befriedigung aller seiner Triebe, die Vollendung seiner Glückseligkeit. — Welche reiche Quelle des Vergnügens wurde ferner dem Menschen, und ihm allein, durch die Gabe des Verstandes, der, je mehr er schon erkannt, desto mehr noch zu erkennen fähig ist — durch das Geschenk der Sprache, und Geselligkeit — durch die Fähigkeit aus freier Wahl das Gute, seine Mitmenschen, und seinen Schöpfer zu lieben, mit dem Bewußtsein, daß er von diesen wieder geliebt werde!! —

C. Zweck der Schöpfung des Universums.

A. Der Schöpfer hatte einen Zweck: weil er ein verständiges Wesen ist. B. A. a.

B. Welchen?

a. Er schuf nicht um seinetwillen. Aus

b. also um der lebenden Geschöpfe willen: weil außer ihm Alles Geschöpf ist (aus Anm. 1.) und für Etwas Lebloses kein Zweck gedenkbar ist.

a. Diese Erde mit allen Pflanzen, Steinen, Luft, Feuer, und Wasser, zum Theile wenigstens auch Sonne, Mond und Sterne, um der Menschen und Thiere willen — zu ihrer Glückseligkeit: Denn diese befördern die genannten Gegenstände mit vereinigten Kräften; sie muß also ihr Zweck sein (aus B.)

1) Er ist von Ewigkeit, denn er hat den hinreichenden Grund seines Daseins in sich selbst; oder sollten wir ohne Grund noch zu einem höhern hinaufsteigen? Dies wäre wider die Vernunft.

2) Er ist unveränderlich. Eine Folge aus 1.

* Der Entschluß und die Macht außer sich zu wirken: diese Welt zu erschaffen, oder sie zu dem, was sie ist, zu machen, müssen ihm von Ewigkeit beigewohnt haben.

3) Er ist sich selbst genug: Hätte er dieses Universum, seines Wirkens, von Ewigkeit her bedurft (wie er einer allenfalls ewig gewesenen rohen, todten Materie hätte bedürfen sollen, läßt sich nicht denken), so hätte es auch mit ihm von Ewigkeit her existiren müssen, denn Bedürfniß ist ein Mangel, welchen wir wünschen abzuhelfen; und er hätte ihn wegen des von Ewigkeit her in ihm liegenden zureichenden Grundes zum Dasein desselben von Ewigkeit her abhelfen können): das Universum wäre dann, wie Gott, ewig, und doch durch Gott: d. i. es wäre ein Theil der Wesenheit Gottes (Alles, wessen Gott bedarf, ist aus diesem Grunde Theil seiner Wesenheit). Nun ist aber dieses Universum nicht von Ewigkeit. Sieh A. A. a. a. Also.

* Diese Beweise sind auf die vernunftmäßigen Axiome gegründet: 1) Das Werk eines Verständigen hat den Zweck, der durch dasselbe einzig erreicht wird; 2) Es ist vernunftmäßiger, den erkannten Zweck eines Dinges als den einzigen anzunehmen, als ohne Grund noch einen andern zu vermuthen. — Auf diesen zweiten Grundsatz ist der folgende Satz ad i: vom Endzwecke des Menschen gegründet. —

b. Die unvernünftigen Thiere schuf er:

1) damit sie, insofern es nach dem ihnen angeschaffenen Grade ihres Erkennens und Begehrens möglich ist (ihre Erkenntniß selbst erweitern können sie nicht), selbst glücklich wären.

2) Daß sie zur Glückseligkeit des Menschen dienten: denn sie dienen wirklich dazu.

c) Den Menschen schuf er nur um des Menschen willen, zu eigener Glückseligkeit; denn um des Schöpfers willen konnte es nicht geschehen (aus Anmerk. 3), und einen andern Zweck sehen wir nicht.

1) Er schuf den Menschen zur irdischen Glückseligkeit (aus B. B. g., C. B. b. a. b. 2). Aus eben diesen Stellen ergibt sich auch ihre Beschaffenheit.

2) Zu einer Glückseligkeit nach diesem Erden-Leben.

I. Dasein derselben.

α) Aus der Anlage des Menschen zu einer größern Glückseligkeit, als diese irdische, zusammengenommen mit

β. dem großen Verstande und der Güte des Schöpfers; unterstützt

γ. durch seine bekannte analoge Verfahrungsart mit den unvernünftigen Thieren.

ad 1. 2. Der Mensch erkennt eine größere Glückseligkeit, als die vollkommenste irdische: Wer weiß z. B. nicht, daß seine Glückseligkeit hienieden einen unschätzbaren Zuwachs bekommen würde, wenn er die Millionen Sterne, welche dort oben schon seit Jahrtausenden im unermeßlichen Raume entweder unbewegt fest stehen, oder mit unvergleichlicher Schnelligkeit in angewiesener Bahn sich wälzen, ihrer Natur und ihrem Zwecke nach erkännte? Wenn er die Beschaffenheit des mächtigen Urhebers, dessen Hand sie dort aufgehängt, oder mit noch fortwirkendem Anstoße in Bewegung gesetzt, nicht nur aus seinen Werken enträthseln, sondern wie sich selbst, anschauen dürfte? Und wer hat je das Gute erkannt und geliebt, der es nicht mit tausend Zungen sagen würde, wenn er tausend hätte! Kännte und liebte der Mensch das Gute vollkommen, so würde er eine Seligkeit finden, wogegen alle irdische sich in ihr Nichts verlöre! Der Mensch fühlt in sich auch einen Trieb nach Glückseligkeit, den alles Irdische nicht befriedigen kann; wie es uns die Geschichte eines Salomon ausdrücklich zeigt, und ein Jeder an seinem eigenen Herzen erfahren kann. Sollte nun der Schöpfer den Menschen mit der Erkenntniß und mit dem Verlangen nach einer Glückseligkeit, deren er nie theilhaftig werden würde, erschaffen haben? Sollte er diese Erkenntniß immer noch erweitern, und so dies Verlangen immer noch steigern können, ohne je befriedigt zu werden? Der Schöpfer legte dann in den Menschen zwecklose, ja zweckwidrige Kräfte legte er in ihn; denn eben diese Kräfte wären Ursache, daß der Mensch auch bei den irdischen Gütern nicht so glücklich, als sonst, sein könnte. Wie würde man dann noch den großen Verstand des Schöpfers oder seine Güte gegen den Menschen, rechtfertigen, wogegen er sie nach dem Vorigen doch am meisten

schien bewiesen zu haben? Es gibt also für den Menschen noch eine Glückseligkeit nach diesem Leben, eine Glückseligkeit, die dem Grade seiner Erkenntnisse anpasset, und alle seine Wünsche befriedigt. Erreicht ja doch auch das unvernünftige Thier die höchste Glückseligkeit, der es nach seiner Erkenntniß- und Begehrenskraft fähig ist; wie vielmehr der Mensch! —

* Hieraus die Fortdauer und das Leben des vernünftigen Theils des Menschen nach dem Tode des Leibes.

II. Beschaffenheit der menschlichen Glückseligkeit nach dem Tode des Leibes.

α. Sie muß die möglich größte sein, deren er nach dem Grade seiner Erkenntniß und Begierde fähig ist (aus denselben Gründen, als sub Nr. I.).

* Sie wird wegen der mit dem Körper abgelegten Sinnlichkeit nicht mehr in sinnlichen Vergnügen bestehen können; diese wären auch wohl zu schlecht —, also in Vergnügen der Erkenntniß und Liebe, vielleicht besteht sie in genauer Erkenntniß und reiner Liebe des Guten und des heiligen Schöpfers; wenigstens wäre eine solche die größte, die wir uns denken können.

β. Sie muß ewig sein: Die Gewißheit von ihrem kommenden Ende, oder auch nur die Ungewißheit ihrer endlosen Fortdauer würde sie nicht nur vergeringern, sondern selbst zur Unglückseligkeit machen. — Das unvernünftige Thier erkennt das Aufhören seiner Glückseligkeit nicht.

* Hieraus ewige Fortdauer und ewiges Leben des vernünftigen Theils (der Seele des Menschen — Cicero (Tuscul. L. I. n. 55. Plutarch. (Ep. 7. Consol. ad Apoll.), und Plato (im Phaedon) nennen den Glauben der Unsterblichkeit der Seele eine uralte, allzeit geglaubte Meinung, dessen Urheber man nicht wisse —

** Aus *α* und *β* die Verächtlichkeit aller irdischen Glückseligkeit.

Anm. Aus der Abhandlung vom Endzwecke der Schöpfung fällt eine neue Eigenschaft des Schöpfers: höchste Weisheit, in die Augen. Welche Menschen-Vernunft kann sich einen erhabenern Zweck dieser Erde mit allem, was darauf ist — von den Himmels-Körpern erkennen wir ihn nicht ganz — auch nur einbilden, als der des Schöpfers war? Und wer staunt nicht über die geschickte

Einrichtung des Wurmes wie des Menschen, zu seinem Zwecke? Allen unvernünftigen auf Erden lebenden Geschöpfen war für sie selbst sinnliches Wohlbehagen zum höchsten Ziele ihres Seins gesetzt; und selbst dieses sollte nicht über die Gränze ihres kurzen Erdenlebens hinausgehen. Und der Schöpfer gab ihnen zu dieser thierischen Glückseligkeit hinlängliche Mittel und Fähigkeit; über dieselbe hinaus aber reichte so wenig ihre innere und äußere Anlage (Kenntniß, Begierde, andere Mittel), als ihre Bestimmung. — Dem Menschen allein war nebst der sinnlichen noch eine höhere Glückseligkeit bereitet, eine Glückseligkeit, nicht durch die Sinne erzeugt, noch in die engen Schranken dieses Lebens eingeschlossen, sondern geistig und ewig, ähnlich der göttlichen. Und der Schöpfer gab ihm, wie eine doppelte Bestimmung, auch eine doppelte Anlage: er bekam einen thierischen, seiner Natur nach hinfälligen Körper, aber auch eine Seele, geistig und ewig: die Vernunft besäße, und Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen hätte. Durch jenen gehört er ins Reich der Thiere, durch diese erhebt er sich zur Gottheit. —

Nachdem wir gesehen, daß der gütige Gott dem Menschen zeitliche und ewige Glückseligkeit zum Ziele gesetzt habe, entsteht die wichtige Frage: Hat denn nun der Mensch

a) um zeitlich glücklich zu sein, hier nur zu genießen; und
b) um ewig glückselig zu werden, hier nur unthätig den Augenblick zu erwarten, wo ihn Gott aus dieser irdischen in jene ewige Glückseligkeit versetzen wird? Oder muß er auch seiner Seits zu beiden mitwirken: 1) um hier und dort Glückseligkeit — 2) um den möglich größten Grad derselben zu erhalten? —

D. Bestimmung des Menschen hier auf Erden — oder richtiger: Geschäft des Menschen hier auf Erden.

A. Der Mensch muß mitwirken, um hier auf Erden,

I. schlechthin glückselig zu sein. Aus der Beschaffenheit der Quellen seiner irdischen Glückseligkeit: (welche B. B. g.)

a. Dem Menschen wird sein Unterhalt und die mit dem Genusse desselben verbundenen irdischen Vergnügen, nicht ohne sein Zuthun. Gott legte

nur den Samen zu allen Früchten in die Erde, und machte sie selbst fruchtbar, überließ es aber dem Menschen, durch seinen Fleiß ihr die Frucht abzugewinnen.

b. Um sich der Vergnügen des Gesichts und Gehörs zu erfreuen, muß der Mensch diese Sinne, und sein Gefühl fürs Schöne, zuerst gebildet haben; Gott gab ihm nur die bildungsfähige Anlage und die Gegenstände in der Natur dazu. —

c. Der mancherlei Vergnügen der Erkenntniß theilhaftig zu werden, wird eine Uebung des von Gott erhaltenen Erkenntnißvermögens erfordert.

d. Der Mensch liebt nicht das Gute überhaupt, und deshalb seine Mitmenschen und seinen Schöpfer so, daß ihm dieß einigen Grad von Glückseligkeit verschafft, wenn er nicht seine Erkenntniß des Schöpfers und seiner Mitmenschen sowohl, als des Guten überhaupt, und das ihm anerschaffene Wohlgefallen an diesem, durch eigenes Bestreben erhöhet hat.

Schluß. Der Mensch kann also keine Art der Vergnügen, welche hier auf Erden für ihn möglich sind, genießen, ohne sein Zuthun; mithin keine Glückseligkeit u. s. w. —

II. Um den möglichst größten Grad von Glückseligkeit hier zu erreichen, muß er also offenbar mitwirken:

a. durch Auswahl der edleren Vergnügen;
b. durch vorzüglichere, obschon an sich beschwerlichere Bearbeitung der Quellen dieser;
c. durch vernünftige Verbindung dieser edleren Vergnügen mit jenen gröbern.

* Die Erkenntniß überhaupt, und vorzüglich die Erkenntniß und Liebe des Guten, gewähren dem Menschen die edelsten Vergnügen. Er muß also, um den höchsten Grad von Glückseligkeit zu erreichen, vorzüglich diese erhöhen; und dagegen die sinnlichen Vergnügen, besonders die gröbern, sparsamer genießen, wenn sie ihn gleich mehr, als jene, anziehen: denn sie verleiden gar zu leicht den Geschmack an jenen edleren, und würdigen, im Uebermaaß genossen, den Menschen zum Viehe herab, oder werden gar dem Leben des Leibes gefährlich; doch würde nicht weniger auf der andern Seite seine Gesundheit Gefahr laufen, wenn er ihnen ganz entsagen wollte. —

Wie man sich Diesem zufolge in jedem einzeln Falle zu benehmen habe, muß eine philosophische Abhandlung von den Pflichten gegen sich selbst lehren. —

* Dieses Mitwirken zur irdischen Glückseligkeit, darf man nicht ansehen, als eine Last, die Gott den Menschen auflegte, ihn hier zu drücken; dies würde schwer mit der schon erkannten Güte Gottes gegen die Menschen bestehen: sondern als eine Anordnung seiner weisen Güte, wodurch dem Menschen seine irdische Glückseligkeit, als ein von ihm selbst erworbenes Gut, werther würde. —

B. Der Mensch muß auch selbst mitwirken die ewige Glückseligkeit zu erreichen. Daß dieses Gottes Wille sei, läßt sich schließen:

a. aus der natürlichen Beschaffenheit der Quelle ewiger Glückseligkeit: welche (nach C. B. II. α. *.) geläuterte Erkenntniß und Liebe des Guten und des Schöpfers selbst, sein wird; und

b. daraus, wie wir geboren wurden: nämlich mit der bloßen Anlage das Gute kennen und über alles lieben zu lernen, und mit der Freiheit dahin zu streben; also mit der völligen Unfähigkeit zu jener Seligkeit, nur mit dem Vermögen fähig zu werden. — Daß Gott uns aber im Tode auf einmal dazu sollte fähig machen wollen, läßt sich nicht denken:

a. Weil wir auch zur zeitlichen Glückseligkeit mitwirken müssen.

B. Der gütige und weise Schöpfer würde dann den Menschen nicht erst auf diese Erde, in einen Stand weit geringerer Glückseligkeit, versetzt, sondern ihn gleich fähig für die ewige erschaffen, und dazu aufgenommen haben — wenigstens wäre das Gegentheil mit seiner weisen Güte wohl nicht zu vereinigen.

c. Weil die ewige die möglichst größte sein muß, (nach C. B. II. α.), der der Mensch fähig ist; und ein Gut, was man sich selbst frei erworben hat, immer mehr erfreuet.

d. Die Fähigkeit des Menschen hier auf Erden sich selbst, und aus freier Wahl zu vervollkommnen *) diente ihm zu nichts: sollte aber Gott diese

*) Seine Kenntniß und Liebe des Guten erhöhen, heißt sich vervollkommnen.

Fähigkeit mehr, als jene zur ewigen Glückseligkeit (woraus wir das Dasein dieser Seligkeit, als eine vernunftmäßige Folge, schlossen), zwecklos in ihn gelegt haben?

Schluß. Also muß der Mensch zur Erreichung der ewigen Seligkeit mitwirken, und zwar durch Erhöhung seiner Kenntniß und Liebe des Guten (Vervollkommnung seiner selbst), als die einzige Art, wie wir etwas dazu thun können; er muß es 1) um nicht wegen Unfähigkeit davon ausgeschlossen zu werden; und 2) um nicht wegen Verachtung des erkannten göttlichen Willens gar zu positiver Unglückseligkeit verdammet zu werden; was er von seinem verachteten unumschränkten Herrn doch allerdings zu befürchten hätte. —

* Daß auch der Grad der ewigen Seligkeit dem Grade der Fähigkeit eines jeden und dem Grade seines Eifers, womit er sich hier dazu vorbereitet habe, entsprechen werde, ist höchst wahrscheinlich — Ob Gott Diejenigen, welchen er hier keine so lange Lebenszeit vergönnte, daß sie sich dazu vorbereiteten, im Tode auf einmal dazu fähig machen werde, kann die sich selbst überlassene Vernunft wohl nicht enträthseln — Auch dieses nicht: ob er Diejenigen, welche einmal seinem erkannten Willen widerstrebten, und dem Bösen nachhingen, hernächst aber wieder zurückkehrten, noch ewig beglücken, oder sie zur Strafe von der ewigen Glückseligkeit ausschließen, oder wohl gar zu positiver Unglückseligkeit verdammen werde.

Anmerk. Es ergäbe sich hieraus, vorzüglich aus b., daß wir auf Erden lebten, nicht um die zeitliche, in Vergleich der ewigen sehr geringe Glückseligkeit zu genießen, sondern um uns zur ewigen vorzubereiten (und eine solche Vorbereitungszeit war nothwendig, wenn Gott anders den Menschen zu jener großen ewigen Glückseligkeit bestimmen, und ihn doch, wie er jetzt ist, nur mit einer unausgebildeten Anlage dazu, erschaffen wollte); daß er uns die zeitliche aber nur während unsers Aufenthaltes hienieden aus Güte beigegeben habe, damit wir in jedem Augenblicke unsers Daseins einer so großen Glückseligkeit, als wir fähig wären, genießen möchten. — Und aus diesem: daß der Genuß zeitlicher Glückseligkeit eigentlich nicht mit zu unserer Bestimmung hienieden gehörte, sondern nur Nebensache wäre; — folgte dann weiter, daß unser Streben nach zeitlicher

Glückseligkeit der Vorbereitung zur ewigen, als unserer eigentlichen und einzigen Bestimmung oder Geschäfte hienieden, vollends müsse untergeordnet sein: daß es nach den Forderungen dieser entweder so oder anders müsse eingerichtet, oder gar aufgehoben werden.

Beweis des Daseins einer übernatürlichen göttlichen Religions-Offenbarung.

A. Erkl. Nach dem Vorhergehenden muß nun die Moral folgen, d. i. die Lehre darüber, was zu jeder Zeit und in jedem Verhältnisse für das gut, was böse ist; was wir also immer lieben und üben, und was hingegen immer hassen und meiden müssen, um unserer Bestimmung nach zu leben. Wird diese Lehre blos auf die Vernunft gestützt, so ist sie Philosophische Moral; und wenn unsere Vernunft, durch göttliche Offenbarung nachgeholfen, uns darüber belehrt, so ist sie geoffenbarte (gemeinhin, theologische) Moral. Es ist hier die Frage nach der Existenz einer solchen Offenbarung; und zuvörderst, was man sich eigentlich darunter denken solle? Ueberhaupt müßte sie uns nachhelfen zur Erkenntniß des Guten und Bösen: müßte uns also unser dreifaches Verhältniß, gegen Gott, gegen unsere Mitmenschen und zu uns selbst näher bekannt machen, als die sich selbst überlassene Vernunft es aufzudecken vermag; oder sie müßte uns irgend einen minder oder mehr allgemeinen Erkenntnißgrund des Guten und Bösen, oder einzelnes Gutes und Böses kundmachen; oder zuletzt auch alles zugleich thun. Die Kundmachung des Einen oder Andern, oder alles dessen zugleich, wäre Offenbarung überhaupt. Sie ist geschehen durch das Licht der Vernunft; existirt also sicher. Die Kundmachung des einen oder andern auf eine andere Art, als durch das bloße Licht der Vernunft, wäre übernatürliche Offenbarung. Dieses könnten wir kurz so ausdrücken: „Mittheilung der göttlichen Kenntniß an die Menschen in Beziehung auf die Erkenntniß des Guten und Bösen, entwe-

der: „Uebernatürliche Offenbarung ist Mittheilung, der „durch das Licht der Vernunft oder auf andere Art „ist Offenbarung." — Aber Gott kann mehr thun, er kann uns nebstdem noch etwas über unsere endliche Bestimmung, und als unser Herr auch noch seinen Willen über dieses oder jenes erklären; d. i. Beweggründe zur Liebe des Guten u. s. w. geben. Also wäre der vollständige Begriff von übernatürlicher Offenbarung dieser göttlichen Kenntniß und des göttlichen Willens an die „Menschen in Beziehung auf ihre Erkenntniß und Uebung „(resp. Vermeidung) des Guten und Bösen, auf andere „Art als durch das Licht der Vernunft."

Oder hätte uns Gott auch nur das Eine oder das Andere auf gesagte Art mitgetheilt, so wäre dieses schon übernatürliche Offenbarung; es wird sich aber in der Folge zeigen, daß er uns alles das mitgetheilt habe.

* Auf solcher Offenbarung gegründete Moral — Religion — wäre geoffenbarte Moral — Religion. —

A. Mögliche Arten der übernatürlichen göttlichen Offenbarung:

a. unmittelbare: Sie ist, wenn Gott selbst, ohne Dazwischenkunft von irgend Etwas anderm, dem Menschen einen Theil seiner göttlichen Kenntniß mittheilet, oder seinen Willen kundmacht, oder Beides zugleich thut;

b. mittelbar heißt sie, wenn die eine, oder der andere, oder Beide zugleich, nicht von Gott selbst, sondern zunächst durch einen von Gott dazu geschickten Gesandten mitgetheilt wird. Daß dieser Gesandte es durch unmittelbare Offenbarung von Gott wissen müsse, ist offenbar.

* Abraham, Moises, Josue und die Propheten sollen nach dem Zeugnisse der h. Geschichte unmittelbare Offenbarungen von Gott erhalten haben; wir haben sie nicht: müssen also desto eifriger wegen des anerkannten Werthes der übernatürlichen Offenbarung überhaupt, suchen, ob es nicht eine mittelbare für uns gebe. Sollten wir aber so glücklich sein, diese zu finden, und uns von ihrem Dasein zu überzeugen, so haben wir auch, wie es von selbst einleuchtet, die strenge Pflicht das dadurch Erkannte als Wahrheit anzunehmen, und unsern Wandel darnach einzurichten: denn Gott ist wahrhaft gegen Menschen, wird sie also nicht wissentlich irre führen; auch kann es nicht unwissentlich geschehen; denn kein Wahrhafter sagt das mit unbedingter Gewißheit aus,

wovon er nicht selbst gewiß ist — oder wie sollte auch Gott das nicht wissen, was dem Menschen, seinem Geschöpfe, zu wissen dienlich wäre?

B. Weg, sich vom Dasein der mittelbaren zu überzeugen:

I. Es ist wohl außer Zweifel, daß der weise und gütige Gott, wenn er sich anders den Menschen offenbaren will, auch dafür sorge, daß sie erstens von dem Dasein, und zweitens von der Göttlichkeit dieser Offenbarung sich vernunftmäßig überzeugen können: denn die Vernunft gab er ihnen zur ersten Leiterin des Lebens; wohin sie nicht reicht, muß doch sie die anderen Wege zeigen. Weil jede Offenbarung, und also auch die mittelbare, Thatsache ist, so ist

a. die Frage über die Existenz dieser Thatsache, die für göttliche Offenbarung ausgegeben wird; d. i. hat die Person das als göttliche Offenbarung verbreitet? Von der Existenz einer Thatsache kann man sich aber nur überzeugen entweder

1) durch die Sinne — Hier bei der mittelbaren Offenbarung durch die äußeren: wenn wir nämlich die Boten Gottes selbst reden hörten — oder

2) durch glaubwürdige Zeugen — wenn wir sie nicht selbst reden hörten.

b. Ueber ihre Göttlichkeit, oder: hat die Person das von Gott empfangen?

a) Um für Göttlichkeit gehalten werden zu können, darf

1) die dadurch mitgetheilte Lehre mit den durch die Vernunft erkannten Wahrheiten nicht im Widerspruch stehen, sondern muß sie vielmehr bestätigen;

2) muß sie der sich selbst überlassenen Vernunft entweder ganz unerreichbar, oder doch sehr schwer, oder nicht so deutlich und vollständig erreichbar sein. Sonst thäte Gott etwas Unnützes.

3) Die Art, wie die Offenbarung dem ersten Verkündiger von Gott geschehen sein soll, und wie sie nachher unter den Menschen verbreitet worden ist, oder wird, und die Beschaffenheit des Verkündigers selbst, muß Gottes würdig sein, d. i. seinen erkannten Eigenschaften gemäß: denn jedes vernünftige Wesen

pflegt seinen Eigenschaften gemäß zu handeln, um so mehr erwartet das die Vernunft vom weisen Gott.

b. Wenn sie die gesagten drei Eigenschaften hat, kann sie göttlich sein, hat sie dieselben nicht, kann sie es nicht sein; wenigstens nöthigt meine Vernunft, die erste Leiterin des Lebens, mich nicht sie anzunehmen; um aber gewiß, als göttlich, durch Nöthigung der Vernunft angenommen werden zu müssen, wird noch diese vierte Eigenschaft erfordert: die Offenbarung, d. i. die Verbreitung der Thatsache, welche die Offenbarung enthält, muß von solchen und so vielen äußeren Zeichen der Glaubwürdigkeit begleitet sein, daß kein vernünftiger Zweifel über den göttlichen Ursprung (der verbreiteten Lehre) mehr übrig sein kann. Denn so lange noch ein vernünftiger Zweifel statt findet, kann Gott nicht wollen, daß wir sie für wahr, daß wir die Thatsache als göttliche Offenbarung halten: weil er selbst uns die Vernunft zur Richterinn über Wahrheit und Falschheit, und zur Leiterinn des Lebens gegeben hat. Dieser vernünftige Zweifel bleibt aber bei jedem, auch noch so auffallenden und außerordentlichen äußeren Zeichen, was zum Beweise des göttlichen Ursprunges einer Lehre gewirkt wird, so lange nicht Gott selbst als Urheber dieses äußeren Zeichens, und die vor unsern Augen handelnde Person nur als Werkzeug Gottes, erkannt, oder doch durch Nöthigung unserer Vernunft als solche müssen angenommen werden. —

II. Es wäre also jetzt die Frage: Von welchen solchen äußeren Zeichen oder Begebenheiten ist Gott der Urheber?

Er ist es gewiß von allen denen, zu deren Existenz der hinreichende Grund in der ganzen Reihe der Kräfte außer ihm, nicht enthalten ist — d. i. von allen wahren Wundern — Sie mögen Wunder der Erkenntniß, oder der Macht sein. Jede Erkenntniß und Bekanntmachung einer Wahrheit, die nur Gott wissen kann (Wunder der Erkenntniß), hat daher sicher Gott zum Urheber, ist von ihm mitgetheilt. — Wiederum: jede Wirkung in der Sinnenwelt, die Aller, nur nicht Gottes Kraft, übersteiget (Wunder der Macht), hat Gott zur eigentlichen Ursache: die vor unsern Augen handelnde Person ist nur sein Werkzeug. — Diese wahren Wunder sind also

solche äußere Zeichen, deren Urheber gewiß Gott ist: denn nichts ist ohne hinreichende Ursache. Eine für göttliche Offenbarung ausgegebene Lehre, deren göttlicher Ursprung dadurch bestätiget worden, ist also von Gott selbst bestätiget, und folglich das, wofür sie ausgegeben wurde: denn Gott ist wahrhaftig in seinen Aeußerungen gegen Menschen. Aber wie weiß ich, ob eine Begebenheit, sowohl der Erkenntniß als der Macht, ein wahres Wunder sei? Ich müßte dazu, um aus der Begebenheit selbst, und aus ihr allein, dieses erkennen zu können, alle außer Gott existirende Kräfte kennen. Wenn also die Gegner der Offenbarung behaupteten: Ich könne nie aus einer Begebenheit für sich allein betrrachtet erkennen, ob sie ein wahres Wunder sei, so müßten wir ihnen hierin vollends beipflichten; aber allgemein aussagen: wir könnten auf keine Art erkennen, ob eine Begebenheit ein wahres Wunder sei — ist mehr behauptet, als aus dem Begriffe von einem nach der Philosophie wahren Wunder folgt: ist also zu voreilig, so lange sie noch nicht mit Gewißheit eingesehen haben, daß es keinen andern Erkenntnißgrund des Urhebers einer Begebenheit überhaupt, oder doch wenigstens dieser besondern nicht, welche zur Bestätigung einer übernatürlichen mittelbaren göttlichen Offenbarung verrichtet wird, gebe, als die Natur dieser Begebenheit allein. Uns aber liegt es ob, außer der Natur der Begebenheiten noch einen oder mehre andere Erkenntnißgründe des Urhebers einer Begebenheit überhaupt oder doch insbesondere derjenigen, welche zum Beweise einer übernatürlichen mittelbaren göttlichen Offenbarung geschieht, anzugeben, und zwar so geeignete, daß sie nicht nur objektiv, wie die Natur der Begebenheit allein, sondern auch (wenigstens mit der Natur der Begebenheit zusammengenommen) subjektiv solche sind: wenn wir anders noch behaupten wollen, daß wir erkennen können, ob eine außerordentliche Begebenheit, die von einer Person als Beweis der Göttlichkeit einer Lehre hervorgebracht ist, nach der Philosophie wahres Wunder sei; und mithin den göttlichen Ursprung einer Lehre beweise, oder nicht.

Was die noch sonst möglichen Erkenntnißgründe des Urhebers einer außerordentlichen, uns als Wunder erscheinenden, Begebenheit überhaupt angeht, so weisen wir sie hier als uns gleichgültig von der Hand, und

schränken unsere fernere Untersuchung einzig darauf ein; ob sich solche, und zwar subjektiv solche, in Hinsicht derjenigen, so geeigneten Begebenheit finden, welche von der vor unsern Augen handelnden Person als Beweis der Göttlichkeit einer übernatürlichen mittelbaren Offenbarung gewirkt wird, ob sie sich finden in Hinsicht eines vermeinten Religionswunders — so wollen wir eine solche Begebenheit nennen. — Wie gesagt, müssen wir diese Erkenntnißgründe des Urhebers eines vermeinten Religionswunders außer der Natur der uns als Wunder erscheinenden Begebenheit, aber doch in einem Etwas suchen, das mit der Begebenheit in Verbindung steht: wie wäre anders ein Schluß aus jenem auf diese möglich! also

a) in der Beschaffenheit, ersten Mittheilung, und Verbreitung der Lehre, welche dadurch als göttlich bestätigt werden soll;
b) in der Beschaffenheit der handelnden Person (des Wunderthäters);
c) in der Wirkungsweise, wie die handelnde Person; und
d) in den Umständen, unter welchen sie die uns unbegreifliche Begebenheit hervorbringt.

Diese vier Stücke sind Alles, was wir außer der Natur der als Religionswunder ausgegebenen Begebenheit, aber doch mit ihr verbunden, vorfinden; sie müßten uns also, zusammengenommen mit der Natur der Begebenheit, Aufschluß über den Urheber derselben geben. — So viel ist gewiß, daß wir nach diesen vier Stücken manches scheinbare Religionswunder entweder als falsch erkennen, oder doch, ohne die schuldige Achtung gegen Gott zu verletzen, als falsch verwerfen dürfen, und um die schuldige Achtung gegen unsere Vernunft nicht zu verletzen, auch verwerfen müssen. Sind z. B. (ad a.) in Hinsicht der Lehre, deren Göttlichkeit dadurch bestätigt werden soll, die sub I. b. 1, 2, 3 angegebenen Requisite zur Göttlichkeit nicht da; so ist sie, wie an gesagter Stelle erwiesen, nicht göttlich: mithin jede wunderbare Begebenheit, welche die Göttlichkeit derselben erweisen soll, nicht vom gegen Menschen wahrhaften Gott gewirket; ist, worin auch immer gegründeter, Betrug — ich erkenne das scheinbare Religionswunder als falsch. — Ist (ad b.) der Wunderthäter nicht, wie sub I. b. 3. auch vom ersten Verkündiger der Lehre gefordert worden (zu geschweigen, daß es schon verdächtig ist, wenn der Verkündiger die Wunder zur

Bestätigung nicht selbst wirket), in Hinsicht seiner bekannten Moralität untadelhaft — oder wirket er (ad c.) die Begebenheit auf eine Art, welche eine Anwendung natürlicher Ursachen verräth, d. i. nach irgend einer Zubereitung oder Mittelanwendung, deren Wirksamkeit zu diesem Zwecke wir nicht kennen; oder welche doch einen anderen Urheber als Gott verräth: d. i. z. B. mit völliger Gewißheit des gewollten Erfolges, oder unter Anrufung eines Andern, als des göttlichen Namens, unter Gaukeleien und nicht unter Gottes würdigem Anstande, oder (ad d.) wirket er seine als Wunder ausgegebenen Werke nicht, wie sich nur die Gelegenheit darbietet, an jedem Orte, zu jeder Zeit, vor jeder Menge und ohne Rücksicht auf einsichtige und für seine Meinung noch nicht gewonnene Zuschauer; sondern immer nur an einem und demselben Orte, zur selben Zeit, heimlich oder doch nur vor den Augen einer gewissen Zahl und Klasse von Menschen, oder immer dieselbe Art Wunder, oder gar nur ein- oder zweimal, ungeachtet sich mehrmal und zu anderer Art Wunder eben so schickliche Gelegenheit darbietet: so entsteht in allen diesen Fällen ein gegründeter Verdacht des Betruges — z. B. im ersten: wie kann ich erwarten, daß der in dieser wichtigen Sache aufrichtig sei, der in so vielen andern als Betrüger befunden worden, und durch die Bosheit seines Karakters zu jedem Betruge fähig ist! Eben so in den übrigen Fällen. So lange aber ein gegründeter Verdacht des Betruges da ist, verbietet meine Vernunft mir, die Begebenheit als göttlich anzunehmen; und diese gab mir Gott als Leiterin, der ich vor Erkenntniß einer übernatürlichen Offenbarung einzig folgen sollte. Ich denke also mit Rechte: der verständige, allweise und allmächtige Gott würde, wenn dieses Zeichen von ihm wäre, den Grund des Verdachtes entfernt haben; oder hätte er das nicht vermocht, so werde er es doch für nichts so wenig, als für Verachtung seiner, nehmen können, wenn ich der mir von ihm gegebenen Leiterin folge, und das Zeichen als falsches Wunder verwerfe; vielmehr wird die hiedurch meiner Vernunft bewiesene schuldige Achtung zuletzt auf Gott zurückfallen — ich verwerfe also das scheinbare Wunder, wie auch die Lehre, welche es beweisen sollte, als falsch (ungeachtet ich sie nicht als solche erkenne); und beweise dadurch meiner Vernunft und Gott die schuldige Achtung. — Wie aber, wenn, wie auch vorher gesetzt, die Natur der Begebenheit mich auffordert, sie für übermenschlich zu halten, und aus den vier angezeigten Stücken,

welche außer derselben noch können in Betracht gezogen werden, kein Verdacht des Betruges entsteht; sondern, wenn sie gar so sehr von dem vorher Gesagten das Gegentheil sind, daß sie vielmehr auf Gott, als den eigentlichen Urheber der Begebenheit, hinweisen? ist sie dann göttlich? Ich muß sie dann durch Nöthigung meiner Vernunft zuerst für übermenschlich, dann aber, weil ich vor der übermenschlichen Offenbarung, außer Gott und Menschen, keine zweckmäßig handelnde Wesen kenne, auch für göttlich halten; und für göttlich um so mehr, weil nach der Voraussetzung nicht nur Alles mit der Göttlichkeit der Begebenheit vereinbar ist, sondern auch gerade darauf hinweiset. Der Grund dieser Behauptung ist nach der bisherigen Beweisart einleuchtend: So lange noch irgend ein gegründeter Verdacht des Betruges bestand, verbot mir meine Vernunft die Begebenheit für gewiß göttlich zu halten, und die dadurch bekräftigte Lehre schon als göttliche anzunehmen. — Hätte ich weder für noch wider den göttlichen Ursprung der Begebenheit einigen Grund, oder auf beiden Seiten gleiche Gründe, so wäre der Zustand des Zweifels da, und meine Vernunft nöthigte mich mein Urtheil zu verschieben, bis der Zweifel gehoben; d. i. bis dahin die Begebenheit und Lehre wieder nicht für göttlich zu halten, wie im ersten Falle. (Daß man in diesem und jenem aus Achtung gegen Gott Belehrung suchen mußte, bedarf wohl keiner Erinnerung). — Sind aber positive Gründe für den übermenschlichen, und näher noch für den göttlichen Ursprung der Begebenheit, und keine wider denselben, wie im vorliegenden Falle, so muß ich durch Nöthigung meiner Vernnnft auf gleiche Weise sie als göttlich annehmen, wie ich sie vorher verwerfen mußte; wenigstens muß ich sie dann so lange als göttlich annehmen, bis mir alle Gründe dafür benommen werden. Aber meine Gründe dafür sind nicht demonstrativ, sie führen mich nicht zur Anschauung der Identität oder des Widerspruches, dem einzigen Grundsatze, der meine Vernunft nöthiget zur Annahme? Ist dieser wirklich der einzige? Er ist der einzige, welcher sie nöthigt zu einer Annahme, die eben so unveränderlich, als die Vernunft selbst, ist. Aber es war auch hinzugesetzt: „ich muß sie so lange, als göttlich annehmen, bis mir die Gründe dafür benommen werden“, also nicht unwiderruflich; und zu einer solchen Annahme ist, wenn alle Gegengründe entfernt sind, jeder wichtige bis jetzt unwiderlegliche Grund hinreichend — er mag demonstrativ sein oder nicht. Nehmen wir doch auch alle Erscheinungen in der Sinnenwelt für solche

an, als sie uns scheinen, blos weil es uns die Anschauung so gibt. —

(Fortsetzung folgt.)

Die göttliche und die menschliche Trinität.

Die Offenbarung bedient sich in der Mittheilung und zur Darstellung ihrer Lehren entsprechender menschlicher Begriffe, und warnt vor dem Mißverständniß ihrer Lehren durch verkehrte Anwendung dieser Begriffe dadurch, daß sie in der Darlegung derselben solche Verhältnisse, Qualitäten und Grenzen angibt, die auf die von ihr erwählten menschlichen Begriffe keine Anwendung finden; z. B. vom Erkennen Gottes lehrt sie, daß dieses Allanschauung, ewig, unveränderlich, unabhängig von dem Dasein und der Gegenwart der Objekte, allseitig, und allumfassend sei, und dieses Wissen und Wahrnehmen Gottes nennen wir mit menschlichen Begriffen Erkennen, oder in formaler Hinsicht Anschauen. So ist nun auch das Wesen Gottes selbst in seiner Eigenthümlichkeit und Besonderheit offenbart, und zwar dergestalt, daß uns dasselbe als eins oder einheitlich, aber gleichzeitig in dreifach selbstständiger, sich gegenseitig bedingender Daseinsweise subsistirend vorgestellt wird. Diese drei Daseinsweisen Gottes sind, vermuthlich um die Selbstständigkeit oder Persönlichkeit jeder einzelnen hervorzuheben, in der Offenbarung des N. B. selbst mit den Begriffen Vater, Sohn und heiliger Hauch (Geist) bezeichnet, letzterer mit diesem Namen vielleicht in Beziehung auf das A. T., wo „Hauch Gottes" wohl wie eine persönliche Kraft erwähnt wird; in seinen Funktionen oder Beziehungen nach Außen hin wird der h. Geist im N. B. auch mit dem die Persönlichkeit mehr ausdrückenden Namen Paraklet oder Tröster genannt. In der Kirchensprache nennt man diese drei Daseinsweisen P e r s o n e n und ihr Verhältniß zu einander Trinität. Die drei Namen Vater, Sohn und Hauch dienen dazu, folgende Verhältnisse, welche die Offenbarung von der Gottheit lehrt, den Menschen vorstellig zu machen:

1) die erste Person ist das Prinzip der zweiten;
2) und zwar geht die zweite aus der ersten hervor wie durch Hervorbringung eines gleichen Wesens von einem gleichen Wesen durch Zeugung;
3) wie der Sohn eine Wirkung des Vaters ist, so hat er

auch Alles nur von ihm, auch sein göttliches oder gottheitliches Leben;

4) dieses Leben wird dargestellt durch den Hauch Gottes, und zeigt sich in demselben;

5) der Hauch ist demnach ein Hervorgehendes aus dem Sohne vom Vater her, oder vom Vater durch den Sohn; und in ihm und durch ihn zeigt sich die Lebendigkeit und Wirksamkeit des göttlichen Wesens.

Indem nun in der Offenbarung die Begriffe Vater, Sohn und Hauch unter den hier aufgestellten Beziehungen zu einander angewandt werden, machen sie das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander den Menschen vorstellig, nicht aber, was die Offenbarung nicht minder bestimmt lehrt, daß diese Personen nur Ein Wesen sind und nur aus Einem Wesen wirken. Es werden von diesen drei göttlichen Personen außerdem auch Verhältnisse und Qualitäten gelehrt, die auf die Begriffe Vater, Sohn und Hauch, wie die Menschen sie kennen und anwenden, gar nicht mehr anwendbar sind. Es wird nämlich von den Verhältnissen der drei Personen außerdem noch gelehrt:

1) der Vater erzeugt den Sohn durchaus nur aus seinem Wesen allein, ohne Zuthun irgend eines andern Prinzips;

2) diese Zeugung des Sohnes ist kein einzelner Akt, sondern eine ewige und unveränderliche Wirkung des Vaters;

3) der Vater, selbst verborgen und unsichtbar, offenbart sich und sein Wesen (Erkennen, Wollen, Wirken) nur in dem Sohne;

4) der Vater und Sohn hauchen den h. Geist aus ihrem Wesen wie aus Einem Prinzip;

5) das Hervorgehen des h. Geistes ist ewig, unveränderlich und persönlich, ein hervorgehendes Gleiches von Gleichem, eine der Ursache gleiche Wirkung.

Da nun ungeachtet jener dreifachen Persönlichkeit Gott und der Mensch in der Offenbarung auch als ähnliche Wesen dargestellt werden, indem der Mensch überhaupt ein Ebenbild Gottes genannt wird, beide Wesen als geistige Wesen prädizirt und die Thätigkeiten des menschlichen Geistes auch Gott beigelegt und auch eben dieser Aehnlichkeit wegen zum Dienste, zur Liebe, zur Anbetung &c. Gottes in Anspruch genommen werden, so läßt sich darnach nun auch das innere Verhältniß der drei Personen als Eines Wesens vorstellig machen, wobei jedoch die zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen bestehenden Verschiedenheiten auch in der Vorstellung vorbe-

halten werden müssen. Um uns nun das Verhältniß zwischen Vater, Sohn und h. Geist in der Einheit ihres Wesens vorzustellen, müssen wir uns zunächst das menschliche Wesen vorstellen, und wir dürfen, indem uns die Offenbarung zur Erkenntniß des göttlichen Wesens auf das menschliche hinweiset, dabei den Fingerzeig derselben benutzen, den sie uns in der Mittheilung der innern Verhältnisse in der göttlichen Trinität gibt, um dadurch die Analoga in dem menschlichen Wesen aufzufinden.

Der Mensch ist ein selbstständiges oder persönliches, weil ein erkennendes und wollendes lebendiges Wesen. (Wir nehmen hier den Menschen in seiner normalen Integrität, d. i. im Zustande des Vernunftgebrauchs und des physischen Lebens.) Der Mensch ist seiner bewußt als eines Ich, das einen Geist und einen Leib hat oder daraus besteht, mit denen er aber nur erkennt und wirkt, d. h. das Erkennen, Wollen und Wirken zur Anschauung bringt, im Zustande des physischen Lebens. — Das eigentliche Ich wird nie unmittelbar selbst angeschauet oder erkannt, sondern wird überall nur mittelbar als der Träger der (geistigen und leiblichen) Zustände des Menschen, als das ihnen allen zum Grunde liegende Gemeinsame erkannt. Nur aus diesen seinen Erscheinungen wird das Ich selbst erschlossen und erkannt. Zu diesen Erscheinungen des Ich gehören aber nicht blos die einzelnen Zustände und Wirkungen, sondern auch das Mittel derselben, der Geist und der Körper des Menschen überhaupt oder die Vermögen und Kräfte derselben. Geist und Körper sind das von dem Ich sich gewirkte Organ seiner Thätigkeit, und dies Organ wirkt es immer mit Nothwendigkeit und nach der Eigenthümlichkeit seines Wesens, in dem Einen so, in dem Andern anders. Dieses geistig-leibliche Organ ist ein permanentes Erzeugen und ein nothwendiges Erzeugniß des Ich, in dem es sein Wesen und seine Kraft völlig darstellt, wodurch es denkt, erkennt, will, begehrt und wirkt und ohne welches und außer welchem es gar nicht thätig sein und sich äußern könnte. Man könnte dieses *Organ*, um es an sich zu benennen, weil es vom Ich erzeugt wird, die *Natur* (von nascor) des Menschen nennen, oder als Inbegriff der geistigen und leiblichen Sinnesorgane das *Sensorium*; oder als Inbegriff alles allein Wahrnehmbaren des Menschen die *Erscheinung* desselben, oder als die dargestellte Wirkung des Ich *Energem* ꝛc. — Damit aber das Ich und seine Natur

in der That wirksam seien, müssen sie im Zustande des Lebens sein, oder wie man sich auch ausdrücken kann: die Wirksamkeit des Ich und die Thätigkeit seiner Natur ist das Leben des Menschen. Dieses menschliche Leben gibt sich durch eine besondere Funktion der Natur des Menschen zu erkennen, nämlich durch das Hauchen oder die Spiration. Das Hauchen ist das Lebenszeichen und das Leben des Ich durch die Natur, und es ist ein fortwährender, nothwendiger Akt der menschlichen Natur, ein ununterbrochenes Hervorgeben von derselben aus dem Ich, wodurch das Leben des Ich und der Natur nicht blos nach Außen hin sich zeigt, sondern das Leben auch selbst besteht und erhalten wird. So wie das Ich nichts wäre oder vermöchte ohne die Natur, so vermöchten diese und somit das Ich auch nichts ohne das Leben oder den Hauch, und das Leben oder der Hauch wäre und bestände nicht ohne die Natur und das Ich.

In dieser Betrachtung zeigt sich nun auch im Menschen eine Trinität: als Grundprinzip das Ich, als Erzeugtes die Natur, als Hervorgebendes der Hauch, ähnlich wie in der göttlichen Trinität der Vater, der Sohn und der h. Geist in solchen Verhältnissen zu einander stehen. Vergleichen wir nun diese Verhältnisse näher, so wird uns die Trinität und die Einheit in derselben durch folgende Punkte vorstelliger.

1) Das Ich selbst ist unsichtbar und an sich unerfahrbar, so auch die erste Person in der Trinität.
2) Das Ich des Menschen ist der Grund seiner Natur, und mit ihr und durch sie auch seines Lebens. So ist auch der Vater der Grund des Sohnes und mit ihm und durch ihn des h. Geistes.
3) Wie das Ich sich in der Natur des Menschen ausprägt und darstellt, so der Vater in dem Sohne, dem Logos, d. i. dem Worte oder dem Ausdruck seines Wesens.
4) Wie das Ich sich nur durch die Natur oder das Sensorium nach Außen hin offenbart, und durch dieses erkennt und wahrnimmt, so offenbart sich auch der Vater nur durch den Sohn, wirkt nur durch ihn, denkt nur in und mit ihm, und ist nur in ihm und durch ihn produktiv und rezeptiv. (Auf besondere Weise ist Christus auch noch Mittler als Gottmensch).
5) Das Ich und die Natur äußern sich als lebend und thätig durch den Hauch, den sie wie aus Einem Prinzip aus sich hervorgehen lassen. So ist auch das Leben und

die Kraft des Vaters und des Sohnes der h. Geist, und sie äußern dieses ihr gottheitliches Leben und ihre Kraft durch das Aushauchen oder Hervorgehenlassen des h. Geistes. Was daher der Vater und der Sohn thun und wirken, wirkt auch der h. Geist, kommt auch ihm zu, und geht auch von ihm aus.

Es versteht sich, daß in Beziehung auf den Menschen unter Leben und Hauch hier nicht das bloße Athemholen, sondern das freie, selbstständige und selbstbewußte Dasein des Menschen zu verstehen sei, das man hier zwar nur sieht, so lange noch der Athem in ihm ist, das aber auch im Tode nicht aufgehoben wird, sondern auch hier noch fortbesteht, wiewohl unter dem abnormen Verhältnisse, daß das Ich der Seite seiner Wirkungskraft, sich aus irdischen Stoffen ein Organ für seine Funktionen und zur Aeußerung seines Lebens zu bilden, ermangelt. — Nur das Irdische des Menschen, die materiellen Bestandtheile des Körpers, können für sich abgesondert sein und bestehen, wie im Leichname. Sonst aber besteht das menschliche Wesen weder aus dem Ich allein, noch aus der Natur allein, noch aus dem Hauche allein, noch besteht oder kann bestehen jedes dieser Prinzipe für sich allein, sondern nur durch, in und mit den beiden andern. Die wesentlichen Grundverschiedenheiten zwischen der göttlichen und menschlichen Trinität beruhen nun darin, daß diese nur innerhalb, jene aber außerhalb der Zeit des Raumes ist und wirkt, daß diese wie Ein Wesen, so auch nur Eine Person ausmacht, jene aber Ein Wesen in drei Personen ausmacht, und dann überhaupt darin, daß diese nur ein menschliches, jene aber ein göttliches Erkennen, Wollen und Wirken enthält und darstellt. In beiden Trinitäten sind aber die drei Seiten des Seins gleichzeitige Daseinsweisen; auch im Menschen ist das Wesen desselben zugleich als Ich, als Natur und als Leben, und der Doppelbezeichnung der dritten Daseinsweise des menschlichen Wesens als Hauch und als Leben entspricht auch die Doppelbezeichnung des h. Geistes als Hauch und als Paraklet. Als Hauch bezeichnet der h. Geist das Leben Gottes selbst, und als Paraklet ist er das Belebende oder das Leben Gebende und Lebendigmachende.

Es soll diese Exposition weiter nichts sein, als eine spekulative Betrachtung der Lehre, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes sei, wobei man von dem Grundsatze ausgegangen ist, daß man sich bei der Betrachtung und Vorstellung des Menschen als eines physisch gottähnlichen Wesens Gott nicht bloß

im Allgemeinen und Unbestimmten als eine einfache oder einzelne Person, sondern nach der ganzen Eigenthümlichkeit seines Wesens als eine dreifache Person vorstellen müsse, indem die Lehre nicht sagt, der Mensch sei ein Ebenbild des Vaters, oder er sei es des Sohnes, oder des h. Geistes, sondern überhaupt er sei ein Ebenbild Gottes, so daß nicht blos die Daseinsweise und das Wirken der einen oder der andern Person, sondern die Daseins- und Wirkungsweise des göttlichen Wesens überhaupt dem Menschen an- und in ihm nachgebildet ist. Auf ähnliche Weise werden auch die Engel englische Trinitäten sein, und es scheint dies so sein zu müssen, um Gott anschauen und sein Wesen verstehen und allmählig begreifen zu können. Es wird übrigens, wie sich von selbst versteht, auf diese Vorstellungsweise nicht mehr Werth gelegt, als man allenfalls auf dergleiche Spekulationen überhaupt legen darf, denn diese sind nicht Offenbarungen oder authentische Erläuterungen, sondern nur menschliche Bemühungen, eine Sache durch Aehnlichkeiten und zwar Gleichartiges durch Gleichartiges vorstellig zu machen, die jedoch nicht an die Sache unmittelbar selbst reichen und diese vorstellen. Der große und wesentliche allgemeine Nutzen solcher Spekulationen ist aber, daß man sich nun nicht mehr so leicht für befugt hält, das, was der empirische Verstand so gleich nicht versteht, ohne Weiteres bei Seite liegen oder es auf sich beruhen zu lassen, oder es gar über Bord zu werfen. Außerdem haben sie ihren besondern individuellen Nutzen für die Wissenschaft, Erbauung und zur Beförderung des Interesses am Christenthum.

Das Vater Unser.

(Schluß.)

(S. d. zweite Heft dieses Jahrganges S. 174.)

„Unser tägliches Brod gib uns heute."

Von den zehn Geboten beziehen sich die drei ersten auf die Verehrung Gottes, und die sieben letztern enthalten die Sittenvorschriften für die Menschen in ihrem gegenseitigen Verkehre.

Die drei ersten Bitten des Vater Unser beziehen sich auf Gott und das ewige Leben. Die vier letztern aber haben das zeitliche Leben des Menschen zum Gegenstande.

„Unser tägliches Brod gib uns heute, — vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. — Und führe uns nicht in Versuchung; sondern erlöse uns von dem Uebel. Amen.

Der Christ betet um das Himmlische, um das Ewige, Unvergängliche, er betet aber auch um das Zeitliche. Der Christ ist Mensch, der Mensch aber ist ein Doppelwesen, geistig und leiblich, himmlisch und irdisch, unvergänglich und sterblich. Um das Ewige, Unvergängliche bittet der Christ zuerst, dann um das, was ihm zur Erlangung des Ewigen und Unvergänglichen nothwendig ist, um die leiblichen Bedürfnisse. Aber diese Bitte ist die einzige um irdische Dinge!

Wir bitten, Gott möge uns das tägliche Brod geben. Der Ausdruck Brod ist hier im weiteren Sinne zu nehmen wie dies in der h. Schrift öfter geschieht, nämlich für Alles, was zur Erhaltung des körperlichen Lebens nothwendig ist. Das Wort Brod deutet aber an, daß wir nur um das Nothwendige bitten sollen. Wenn wir also beten, gib uns unser tägliches Brod: so bitten wir nicht, Gott möge uns Reichthümer geben, wir bitten nicht, wie der h. Gregor von Nyssa sagt: um kostbare Kleider und purpurne Gewänder, nicht um Gold und Edelsteine, nicht um goldene und silberne Gefäße, nicht um große Palläste und ausgedehnte Besitzungen, nicht um große Viehherden, nicht um hohe Ehrenstellen und hohes Ansehen im Kriege und im Frieden, nicht um Ehrensäulen und Trophäen; wir bitten blos um das tägliche Brod! wir bitten blos um das, was wir für unsern nothdürftigen Unterhalt brauchen! Die Menschen aber, wie sie sind, durchwühlen die innern Eingeweide der Erde, durchsegeln die stürmischen Meere, durchstreifen die unwirthbaren Gegenden, Wüsten und Wälder, erdulden unsägliche Mühsale und Anstrengungen, um das Leben mit tausend Dingen des unnöthigen Luxus zu beladen und zu erschweren. „Unser Bauch," sagt Seneca, „ist ein unersättliches Grab. Was von Vögeln in der Luft fliegt, was von vierfüßigen Thieren auf der Erde läuft, was von Fischen im Wasser schwimmt, wird in unsern Bäuchen begraben; wir leben nur vom Tode, so elend sind wir, und doch unersättlich!" Wir aber sprechen:

Unser täglich Brod gib uns heute!

In dieser kurzen Bitte, welche Weisheit, welche Tiefe! Was die hervorragendsten Philosophen der alten Welt in ausführlichen Systemen gelehrt haben, was ihnen die Bewunderung der Welt zu Wege gebracht, daß der Mensch das Unnöthige, Ueberflüssige entbehren lernen solle, das ist in diesem Einen Worte ausgesprochen! Je weniger Bedürfnisse der Mensch hat, desto freier, desto unabhängiger ist er. Das Christenthum vergleicht das Leben mit einer Wanderschaft, mit einer Reise; alles Unnöthige, Ueberflüssige erschwert das Fortkommen auf der Reise, erweckt unnütze Sorgen und Mühen, ja es ist sehr oft die Ursache, daß der Kahn unseres Lebens scheitert und zu Grunde geht.

„Weder Armuth noch Reichthum gib mir; verleihe mir, was ich zum Unterhalte bedarf, damit ich nicht zu satt werde und dich verläugne und spräche: wer ist der Herr?“ *)

Unser tägliches Brod, nicht mein tägliches Brod. Der Christ betet nicht, wie schon erinnert worden, für sich allein; er ist und fühlt sich als das Glied Eines Körpers, und was das Eine Glied thut, geschieht für den ganzen Körper. Der Christ theilt daher von den Gaben, die ihm der Himmel verliehen hat, seinem darbenden Mitbruder gerne mit. „Wenn ich verweigerte dem Armen, was er wollte, und die Augen der Witwe schmachten ließ; wenn ich allein meinen Bissen gegessen und die Waise nichts davon genossen hat; wenn ich verachtet habe den Unglücklichen, weil er kein Kleid hatte und den Armen, der ohne Bedeckung ist, haben mich nicht gesegnet seine Hüften, und ist er nicht erwärmt von der Wolle meiner Schaafe: so falle aus ihrem Gelenke meine Schulter, und mein Arm werde mit seinem Knochen gebrochen!“ **)

Dem Worte unser tägliches Brod läßt sich auch noch eine andere Deutung geben. Unser Brod ist dasjenige, welches wir durch unsern redlichen Fleiß, durch unsere Arbeit, auf rechtmäßige Weise erwerben. Das Brod, welches wir durch Trug und Täuschung, durch List und Gewalt auf unrechtmäßige Weise erworben haben, ist nicht unser Brod. Wer das Brod der Armen, der Witwen und Waisen isset, der isset nicht sein Brod. Wer das Brod isset, das er durch Tücke, durch Ränke, durch Anschwärzung, Verdächtigung, Verfolgung seines Nächsten erworben, der isset nicht sein Brod. Wer ein solches Brod isset, was nicht sein ist, der lügt vor Gott und seinem Gewissen, der heuchelt vor Gott und den

*) Sprüchwörter 30, 9.
**) Job. 31, 16. ff.

Menschen, wenn er betet unser tägliches Brod gib uns heute! Und wer ein solches Brod isset, dem wird es früh oder spät zum glühenden Kiesel im Munde werden, und wenn sein Mund auch lächelt und seine Zunge Psalmen singt, es wird ihm im Herzen brennen wie Feuer. „Der Himmel wird seine Schuld aufdecken, und die Erde wird sich gegen ihn empören; seines Hauses Gut wird schwinden."

Unser tägliches Brod. In dem griechischen Urtexte steht ἐπιούσιος, ein Wort, dessen Erklärung sehr schwer ist. Wir glauben, daß diejenige Erklärung die richtigere ist, welche den Sinn von wesentlich darin findet. Gib uns dasjenige Brod, was zur Erhaltung unseres Lebens wesentlich, d. i. nothwendig ist. In dieser Bedeutung haben es auch viele Kirchenväter, der h. Chrysostomus, Basilius, Theophylaktus genommen. Die Menschen sind aufgelegt, die Mittel mit dem Zwecke zu verwechseln. Der Mensch lebt nicht um zu essen und zu trinken, sondern die Nahrung ist nur das Mittel zum Leben. Geld und Gut sind Mittel, die zur Verwirklichung guter und edler Zwecke gebraucht werden sollen: aber die Menschen sind durchaus geneigt, diese Zwecke zu vergessen, und den Besitz von Geld und Gut nicht als Mittel, sondern als Zweck anzusehen, und zwar so, daß sie ihm ihr ganzes Leben widmen. Anders der vernünftige Mann und der wahre Christ; er vergißt nie den Zweck über den Mitteln; er betrachtet die Mittel als Mittel und legt ihnen keinen höhern Werth bei, als den sie haben — den Werth des Mittels. Er bittet daher auch Gott nicht um Schätze, um Reichthümer; er bittet ihn um die nothdürftige Erhaltung seines Lebens; um die nothdürftige Nahrung und Kleidung; was darüber ist, ist nur zu sehr geeignet, dem Menschen die Erreichung seines Zieles zu erschweren. Denn Reichthümer, Ueberfluß und Luxus sind Ballast, welche den Lauf des Lebenskahns zu leicht von seiner Richtung abführen, Schiffbruch verursachen und uns abhalten in den Hafen der ewigen Glückseligkeit einzulaufen. „Haben wir Nahrung und Kleidung," sagt der Apostel Paulus, „so lasset uns damit zufrieden sein. Die reich werden wollen, fallen in Versuchung und Fallstricke des Teufels, und in viele unnütze und schädliche Begierden, welche die Menschen versenken ins Verderben und in Untergang *).

---

*) 1. Timoth. 6, V. 9.

Nein, nicht der Natur zu dienen ist der Mensch erschaffen, sondern über sie zu herrschen. Der Mensch, zur Freiheit und zur Herrschaft über die Natur bestimmt, kann sich nicht mehr erniedrigen, als wenn er ihr dient, zu ihrem Sklaven herabsinkt. Bedenke nur, Mensch, was es heißt, der irdischen, blinden, todten Masse Unterthan zu sein, sich von blinden Mächten leiten zu lassen! Erhebe dich zum Bewußtsein deiner Würde, und du wirst finden, wer du bist, du wirst finden, wie unendlich erhaben du über die Natur dastehest. Siehe den Erdball mit allen seinen Schätzen, mit allen seinen geheimnißvollen Kräften an, die er in seinem Innern birgt, erblicke die Herrlichkeiten und Wunder, die seine Oberfläche schmücken, erhebe deinen Blick zu der leuchtenden Sonne über dir, schwinge dich in Gedanken empor von Sonne zu Sonne, und versuche es sie zu denken, die tausendmal tausend Sonnen, die in dem schrankenlosen All deinem sinnlichen Auge auf ewig verborgen bleiben, und wenn deine Seele erbebt vor diesen Gedanken, so bist du dennoch höher, als alle diese Wesen, deren Unermeßlichkeit kein Gedanke erreicht, keine Zahl zu fassen vermag. Wenn alle diese Sonnen und Sonnensysteme erloschen sein werden und wenn an den erloschenen sich neue Sonnensysteme entzünden, entstehen und wieder vergehen, dann wirst du noch da sein. Diese Welt ist nicht deine Heimath. Die Natur darf dir nicht gebieten, sondern sie muß in Allem nur die willfährige Dienerin sein, deine Bestimmung für die Ewigkeit zu erreichen. Dazu hat Gott die Welt und was darin ist erschaffen; so lehrt es die Vernunft, so lehren alle wahren Weisen einstimmig! Du bedarfst freilich der Natur, das weiß der Schöpfer, der die Natur um deinetwillen gemacht hat. Aber damit du die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen, der Vögel und vierfüßigen und kriechenden Thiere, damit du die Wahrheit Gottes mit der Lüge nicht vertauschest und deinen Lüsten dienest, deswegen lehrt dich der Herr täglich um dein Brod, um deinen Unterhalt beten.

Unser tägliches Brod gib uns heute. Auch solche Menschen, die nicht dem Irdischen dienen, sind geneigt, sich um das Irdische große und weit größere Sorgen zu machen, als es nöthig ist. Diese übermäßigen Sorgen lassen der Sorge für die eigentliche Bestimmung des Menschen sehr oft wenig Raum. Gegen diese übertriebene Sorge spricht der Heiland in mehre Stellen der h. Schrift: „Seid nicht besorgt für

euer Leben, was ihr essen sollet, noch für den Leib, was ihr anziehen sollet. Das Leben ist mehr als die Speise, und der Leib mehr als die Kleidung. Betrachtet die Raben: sie säen nicht, sie ernten nicht, und Gott nähret sie! — Betrachtet die Lilien, wie sie wachsen, sie arbeiten nicht, sie spinnen nicht. Ich sage euch aber, auch Salomon in seiner ganzen Herrlichkeit, war nicht angethan, wie deren eine. Auch sollet ihr nicht fragen, was ihr essen oder trinken werdet, noch hin und her schwanken. Denn solches Alles suchen die Völker der Welt. Euer Vater weiß ja: daß ihr dessen bedürfet. Suchet dagegen zuerst das Reich Gottes und seine Herrlichkeit, und jenes Alles soll euch gegeben werden."*) Alles dieses soll dem Menschen zugegeben werden, aber er soll im Gefühle irdischer Beschränktheit und Demuth darum bitten. Indem du nämlich täglich Gott um deinen Unterhalt und Kleidung bittest, wirst du alle Tage von neuem an seine Allmacht und Güte erinnert; du wirst, indem du bittest, alle Tage an Gott, deinen Vater im Himmel, zu denken erinnert; du wirst dir täglich seiner Vatergüte bewußt, du wirst täglich aufgefordert zum Danke für Alles, was dir der Vater erwiesen hat; du wirst täglich ermuntert, nichts zu thun, was der Erhörung deiner Bitte im Wege steht; du wirst täglich aufgefordert den Willen des himmlischen Vaters zu thun, zuerst sein Reich zu suchen und dann um das Irdische und Leibliche zu bitten. Gott kennt deine Bedürfnisse, aber er will, daß du täglich bittest — um deinetwillen.

„Unser tägliches Brod gib uns heute." Viele Menschen sorgen für das Zeitliche, als würden sie ewig leben, und doch weiß Keiner, ob er den kommenden Morgen erleben werde. Das Wörtlein heute erinnert dich an die Hinfälligkeit deines Lebens, an das Nutzlose deiner unbegränzten Sorgen; es ruft dir alle Tage kurz aber nachdrücklich zu: „was ist dein Leben? Ein Dunst ist es, der kurze Zeit erscheint und dann verschwindet: Wer bist du, der du sprichst: Heute oder Morgen will ich nach jener Stadt gehen, und will dort ein Jahr zubringen, und Handel treiben, und etwas gewinnen! Du weißt ja nicht, was morgen sein wird!"**) „Du sprichst zu deiner Seele, du hast viele Güter, die da sind aufgehäuft für viele Jahre. Gib dir Ruhe, iß, trinke, sei fröhlich! Du

*) Luc. 22, 22 f.
**) Jac. 4, 13.

Thor! diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern; was du aber gesammelt hast, wessen wird es sein?" *)

Selbst das irdische Dasein wird erleichtert und verschönert durch den Inhalt dieses einfachen Wortes: Heute. Dein Geist eilt aus der Gegenwart in die Zukunft hinaus; er verliert die Gegenwart, während er die Zukunft doch nicht ergreifen kann. Du erblickest Bitteres und Herbes, Trauriges und Schmerzhaftes, was die Zukunft dir bringen wird. Wie oft aber hast du Dinge befürchtet, wie oft haben dich Dinge geängstiget, die nie eingetroffen sind! Treten aber die Gegenstände deiner Besorgniß ein, warum willst du deinen Kummer vergrößern, indem du nach dem Leidensbecher greifest, ehe er dir gereicht wird? „Sei nicht besorgt für den morgenden Tag; denn der morgende Tag wird besorgt sein für das Seine. Genug, daß jeder Tag seine eigene Plage hat." **)

Der Bitte um das tägliche Brod haben mehre h. Väter eine andere und höhere Bedeutung gegeben: das Wort Gottes und die Speise der Seele, — die Eucharistie — und darnach bittet der Christ, daß ihm täglich das Wort Gottes, daß ihm täglich Christus gegeben werde, d. i. jenes Brod des Lebens, welches vom Himmel herabgestiegen ist.

Daß der Christ, wenn er um das tägliche Brod bittet, redlich mitwirken müsse, daß ihm das tägliche Brod gegeben werde, daß er nicht müßig zusehen und von Gott ein Wunder erwarten dürfe, um von ihm die tägliche Nahrung und Kleidung zu erhalten, das bedarf kaum einer Erinnerung. Denn Gott kann nicht unserer Trägheit Verschub leisten wollen, indem er uns anweiset, ihn um unser tägliches Brod zu bitten.

Vergib uns unsere Schulden.

In der vorhergehenden Bitte haben wir um die Bedingungen des leiblichen Lebens gebeten. Was nützt es aber, wenn der Mensch blos leiblich lebt? wenn das Leben des Geistes nicht zugleich in ihm ist? Das Leben des Geistes ist das eigentliche, das höhere Leben des Menschen; vermöge dieses geistigen Lebens lebt der Mensch in Gott, lebt er ein höheres, unvergängliches Leben, ein Leben für die Ewigkeit. Das erste aber, der Anfang zu diesem höhern Leben, ist frei sein von Sünden, von Verschuldungen.

**) Lucas 12, 19.
***) Matth. 6, 34.

Wir bitten nicht um Befreiung von der Schuld, von der Erbschuld; diese hat Gott dem Christen um der Verdienste Jesu Christi willen erlassen. Den Schuldbrief, die Handschrift, hat Christus an's Kreuz geheftet, und sie mit seinem Blute ausgelöschet. Er nahm die Schuld hinweg, die Freiheit gab er zurück, sagt der h. Ambrosius. Aber trotz dieser Freiheit fallen die Menschen in Sünden, und dadurch in moralische Verschuldungen. Dimitte nobis debita nostra *), vergib uns unsere Schulden, unsere Verschuldungen, unsere Sünden.

„So wir sagen, wir haben keine Sünde," schreibt der Evangelist Johannes, „so täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns; wenn wir aber unsere Sünden bekennen: — er ist treu und gerecht, daß er uns unsere Sünden vergebe und uns von aller Ungerechtigkeit reinige" **).

Wir wollen, um den Sinn dieser Bitte desto besser zu fassen, untersuchen, was wir unter Sünde und Schuld verstehen.

Alles, was wider das Gewissen ist, ist Sünde ***).

---

*) Debita, im Griechischen: ὀφειλήματα, bedeutet eigentlich Schulden, dann auch dem Chaldäischen חובין entsprechend Verschuldung, was durch Fehltritte, durch Sündigen verschuldet wird. Sündhafte Handlungen ziehen demjenigen, der sie setzt, „Schulden" zu, die wieder gut gemacht werden müssen.

**) 1 Joh. 1, 8, 9.

***) Der Begriff Sünde ist dem Christenthum eigenthümlich; es findet sich daher in der klassischen Sprache kein Wort, welches denselben adäquat ausdrückte. Im Hebräischen wird Sünde als Verirrung vom rechten Wege חֵטְא, שְׁגָגָה, חַטָּאת bezeichnet ἁμαρτία ἁμάρτημα. Die ἁμαρτήματα bei Homer werden ungenau durch Sünden wiedergegeben. (Vgl. Nägelsbach homer. theol. S. 268. Anmerk.) Auch als Abfall von Gott מרד ἀσέβεια Dann wird sie als Fall מַעַל παράπτωμα bezeichnet. Das Lat. Peccatum leitet Salmasius und mit ihm die ältern Theologen von pecus ab: more pecudum agere. Gellius leitet es von pellicatus: quod adulterium primo peccatum veteribus dictum sit. Das deutsche Sünde ist von einigen gedeutet worden als dasjenige, was der Sühne bedarf. Als Deutung nicht übel, als Ableitung falsch. Im Althochdeutschen heißt es: sunta, sunto; angelsächsisch syn, synne; englisch sin; schwedisch synd, und wahrscheinlich mit dem Lat. sons, sontis verwandt. Das griechische ὀφείλημα, welches die vulgata debitum gibt, heißt im Althochdeutschen sculd, insbesondere Verschul-

Die Sünde wird also begangen durch Handeln wider das Gewissen. Handeln gegen das Gewissen, das ist also das Kennzeichen der Sünde. Aber ist dieses auch das Kennzeichen aller Sünde? Gibt es überdies nicht noch andere Sünden? Der Apostel Paulus sagt nämlich nur, das sei Sünde, was wider das Gewissen ist. Dabei ließe sich ja doch denken, auch etwas anderes sei noch Sünde, was dem Gewissen nicht zuwider, was ihm gemäß sei? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir unser Inneres befragen. Der vernünftige Mensch kennt in sittlicher Beziehung zweierlei Arten von Handlungen. Er kennt erstens solche Handlungen, welche die Vernunft, das Gewissen, das bessere Ich im Menschen, gebietet, oder doch wenigstens anräth. So fordert das bessere Ich in mir, meinem Nebenmenschen, wenn ich ihn in Todesgefahr sehe, beizuspringen. Er kennt zweitens solche Handlungen, welche die Sinnlichkeit fordert. Was die Vernunft nun nicht gestattet, sondern verbietet, das ist böse — Sünde, und das allein ist darin Sünde. Die Vernunft, wenn sie in einzelnen Fällen spricht, heißt Gewissen, und somit können wir sagen, was dem Gewissen zuwider ist, ist Sünde, und was dem Gewissen nicht zuwider ist, ist nicht Sünde. Hieraus ergibt sich das Resultat: „Handeln wider das Gewissen ist das Kennzeichen aller Sünde."

In der christlichen Moral ist das Gewissen die Stimme Gottes in uns. Wer also gegen das Gewissen handelt, handelt wider den Willen Gottes. Jedes Unrecht, das der Mensch begeht, ist eine Versündigung gegen Gott, und in dieser Anschauungsweise liegt ein Hauptunterschied zwischen der christlichen und den heidnischen Religionen. Das Handeln wider Gott läßt sich aber verschieden auffassen, nämlich nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen wir zu Gott stehen. Stellen wir uns Gott vor als unsern Schöpfer und Herrn, so ist unser Handeln wider ihn Ungehorsam und Beleidigung; stellen wir uns Gott vor als unsern Wohlthäter, unsern gütigsten Vater, so ist es schimpflicher Undank, wenn wir gegen ihn handeln; stellen wir uns Gott vor als das heiligste Wesen, so ist es Schmach und Schande unseres Wesens, oder Sünde

---

dungen gegen Gott. Farlaz uns sculdhi unsero, übersetzt das Weißenburger Vaterunser die Worte: dimitte nobis debita nostra. — Versöhnung, Sühnung, von dem altdeutschen suona oder sona, den Streit und Unwillen bei andern aufheben, sie besänftigen, zufrieden stellen.

im engsten und höchsten Sinne des Wortes. Ein Handeln wider Gott setzt aber voraus, und wird erst möglich durch Mißachtung, durch Geringschätzung Gottes oder wenigstens durch Mangel an Achtung gegen Gott. Nach Verschiedenheit der Handlung kann aber auch der Grad der Geringschätzung, welche zu Grunde liegt, verschieden sein. Es gibt also erstens eine Verschiedenheit der Sünden, und zweitens die Sünde entspricht immer der Geringschätzung gegen Gott, welche zu Grunde liegt. Je größer die Geringschätzung, desto größer ist die Sünde.

Der Grad der Geringschätzung muß beurtheilt werden nach der Erkenntniß, die der Sünder von dem Gebote hat, welches er übertritt und nach der Art und Weise, wie die Uebertretung desselben zu Stande kommt.

Wir wollen zuerst das Letztere betrachten. Die Art und Weise, wie die Uebertretung zu Stande kommt, die Reize zur Uebertretung des Gebotes, sind entweder der Art, daß sie im Augenblicke ihres Eintretens gleich die ganze Aufmerksamkeit an sich reißen und das Selbstbewußtsein verdunkeln, schwächen, so daß wir uns kaum unserer selbst und des entgegenstehenden göttlichen Gebotes bewußt werden; oder sie lassen uns die volle Möglichkeit der Erinnerung an das göttliche Gebot, dem sie entgegenlaufen, um uns der Versuchung bewußt zu werden.

Wären die Reize von Anfang an so stark, daß sie das Bewußtsein der Versuchung und also auch die Erinnerung an das Gebot unmöglich machten, dann wäre keine Möglichkeit, sich ihrem Zuge, ihrer Gewalt zu entziehen, und also auch gar keine Sünde; denn die Sünde setzt Freiheit, die Freiheit setzt Einsicht voraus. Haben die Reize diese Stärke und Lebhatigkeit nicht, sondern stellet sich das Bewußtsein, daß wir gereizt, versucht werden, ein, und ist somit auch die Erinnerung an Gottes Gebot möglich, dann begehen wir eine Sünde, wenn wir uns von dem Reize ziehen lassen, wenn wir dem Reize folgen. Die Sünde ist desto größer, je schwächer die Reize sind, welche uns ziehen, je klarer das Selbstbewußtsein, je lebendiger die Erinnerung an das Gesetz, an das Verbot in uns da ist, oder in uns da sein könnte. In demselben Maße nämlich, worin das Bewußtsein des Gerechtwerdens und die Erinnerung an das Gesetz oder das Verbot da ist, oder dasein könnte, ist ein Kampf möglich gegen den Zug der Reize, oder gegen die Versuchung. Die Unterlassung dieses Kampfes, das ist: die Unthätigkeit, diese Reize, diese Versuchung zu überwin-

den, — die gänzliche Unthätigkeit oder nicht hinreichende, nicht ernstliche Thätigkeit — dies ist die Sünde; denn sie ist blos möglich durch die Geringschätzung Gottes. Denn wenn ich Gott in den verschiedenen Beziehungen, in welchen er zu mir als Schöpfer, als Wohlthäter, als heiliges Wesen steht, betrachte, wenn ich in allen Beziehungen ihn als meinen Schöpfer, meinen Wohlthäter, als heiliges Wesen achte, — wie könnte ich in einem solchen Zustande seine Gebote übertreten, ohne ihn geringzuschätzen, ohne ihn zu verachten? Neben dieser Unthätigkeit den Reizen der Versuchung zu widerstehen, können wir die Reize, die Versuchung auch noch bestärken, und ihnen dadurch einen Grad von Kraft ertheilen, daß sie uns zur Uebertretung des Gebotes fortreißen, und ist dieses bei uns zur Gewohnheit geworden: so sind wir der Sünde völlig preis gegeben. Geschieht dieses, wird unsere Stimmung stehend und bleibend, wird sie zur Gewohnheit, so sinken wir zu den Lasterhaften hinab.

Die Sünde ist hiernach etwas, was in uns ist; sie ist nicht in den Handlungen, in den Thaten selbst; sie ist eine Stimmung, die in uns sich äußerlich durch Worte oder Werke kund gibt; sie liegt nicht in den Worten und Werken, sie geht den Worten und Werken voran. Das ist es, was der Heiland sagt: „Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde ausgeht."

Aus der Sünde, welche wir begehen, entstehen Folgen. Wir handeln gegen Gott, gegen den Nebenmenschen, und gegen uns selbst, und laden uns dadurch Schuld und Strafe auf. Die Schuld ist die Verbindlichkeit zum Ersatze des Bösen, des Schadens, den wir durch die Sünde angerichtet haben; wir haben jene Uebel frei verschuldet, und was wir verschuldet haben, wird uns von Gott angerechnet, und muß von uns wieder gut gemacht werden.

Ist die sündhafte That vollbracht, so erhebt das Gewissen seine strafende Stimme. Wir fühlen, daß wir mißfällig sind vor uns selbst und vor Gott. Wir haben wissentlich und freiwillig Böses angerichtet — wir haben durch unsere Schuld Böses gethan! Daß wir das Böse durch unsere Schuld gethan: dieser Gedanke quält, peinigt uns Tag und Nacht; er ruft uns ununterbrochen unser Unrecht zu. Unser Gewissen straft uns, wir haben die Achtung vor uns selbst und vor unseren Nebenmenschen, wir haben die Liebe Gottes verloren.

Dieses peinigende Gefühl treibt uns, Abhülfe gegen diesen Zustand zu suchen; wir bestreben uns, daß die Schuld, die Ver-

schuldung, daß unsere Sünde, uns vergeben werde. Diese Schuld aber ist uns vergeben, wenn der Zustand des Mißfallens, in welchem wir unserm Gewissen und Gott gegenüber uns befinden, aufgehoben ist, wenn wir vor unserm Gewissen und vor Gott nicht mehr mißfällig sind. Die Schuld, oder die Sünde, wird uns aber auf mehrfache Weise erlassen. Nämlich: wenn sie ganz und gar vergessen wird, oder wenn sie außer Acht gelassen wird, wie dies im menschlichen Leben und Verkehre vorkommt. Sie wird aber auch dadurch aufgehoben, wenn sie getilgt wird. Dieses geschieht, wenn das von uns gestiftete Unheil aufgehoben ist, oder doch nicht mehr durch unsere Schuld fortbesteht. Wollen wir aber, daß wir den Beifall unseres Gewissens und das Wohlgefallen Gottes wieder erlangen: so ist die erste Bedingung, daß wir das aus uns entfernen, was uns vor Gott und unserm Gewissen mißfällig macht. Wir müssen also vor allem unsere Schuld erkennen, weil dieses der erste Schritt ist, sie zu bekennen und sie zu entfernen. Indem wir nun beten: vergib uns unsere Schulden, werden wir daran erinnert, daß wir Schuld, daß wir Sünde haben. Diese Erinnerung ist aber um so nothwendiger, je geneigter der Mensch ist, zu vergessen, daß er Schuld habe. „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. *)" Die Sünden werden uns von Gott nicht ohne weiteres vergeben: sondern Gott will, wir sollen darum bitten. Würde uns Gott die Sünden, die Verschuldungen, immer und überall vergeben: so würden wir dadurch nur desto aufgelegter zum Sündigen werden. Darum muß der Christ um Vergebung der Schuld bitten. „Ich habe dir alle Schuld erlassen, weil du mich gebeten hast" **). „So wir unsere Sünden bekennen," lehrt der h. Johannes, „ist der Herr treu und gerecht, daß er uns die Sünde vergebe."

Wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.

Wer in der That und Wahrheit den Herrn bittet, er möge ihm seine Schulden, seine Sünden erlassen, der ist von selbst nach einem natürlichen, seinem Herzen inwohnenden Drange geneigt, auch seinem Schuldiger zu vergeben. Es ist aber für den sinnlichen Menschen überaus schwer Beleidigun-

*) 1. Joh. 1.
**) Matth. 18:

gen zu vergessen; dem Gutes zu thun, der uns hasset, den zu lieben, der uns verfolget: und eben deswegen ist die Bedingung der Erlassung unserer Schulden hinzugesetzt: wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. „Was du willst, das dir die Leute thun, das thue du auch andern, und in welchem Maaße ihr ausmesset, in dem nämlichen wird euch wieder eingemessen werden." *) Wer also will, daß Gott ihm seine Schulden, seine Sünden verzeihe, der muß auch seinem Nebenmenschen verzeihen. „Wenn ihr stehet und betet, so vergebet, wenn ihr etwas wider Jemand habet, auf daß euch euer Vater, der im Himmel ist, eure Sünden vergebe; wenn ihr aber nicht vergeben werdet, so wird euch euer Vater, der im Himmel ist, auch eure Sünden nicht vergeben." **) „Es wird aber ein unbarmherziges Gericht über den ergehen, der nicht Barmherzigkeit gethan hat." ***) Ein solches unbarmherziges Gericht ist über jenem Knecht im Evangelium ergangen, der, nachdem der Herr ihm alle Schuld erlassen hatte, seine Mitknechte ergriff, und sie in's Gefängniß führen ließ. Ueber diesen undankbaren Knecht erging ein schweres Gericht, ihm geschah, wie er Andern gethan, und Niemand hat Mitleiden mit ihm, Niemand hat Theilnahme für ihn.

„Vergib deinem Nächsten sein Unrecht, so werden, wenn du bittest, auch deine Sünden dir vergeben. Der Mensch bewahrt gegen den Menschen Zorn: und sucht bei dem Herrn Vergebung. Gegen den Menschen, der doch seines Gleichen ist, hat er kein Erbarmen, und fleht für seine Sünden!" †)

Es ist also die Bedingung, die Verzeihung unserer eigenen Sünden zu erlangen, daß wir Andern verzeihen, ihnen die Beleidigungen verzeihen, die sie uns zugefügt haben. Welch mächtiger Sporn für den Menschen zur Feindesliebe, wenn er erwägt, daß ihm nur unter der gegebenen Bedingung von Gott verziehen wird!

Und in der That, so lange wir diese Bedingung nicht erfüllen, so lange kann Gott uns unsere Sünden nicht verzeihen. Wir sind durch die Sünde mißfällig in den Augen Gottes, die Unversöhnlichkeit, die Weigerung, Andern zu verzeihen, ist ja Sünde, die Sünde aber muß Gott verabscheuen; denn Gott ist ja ein heiliges Wesen! Wie könnte Gott also eine Sünde uns erlassen, indem wir mit einer andern behaftet vor ihm erscheinen? So lange wir aber auch nur in Einer Sünde

*) Matth. 7.
**) Mark. 11.
***) Jak. 2.
†) Jesus Sirach 28. 2.

beharren, sind wir in den Augen des allheiligen Gottes mißfällig.

Ja, wir können diese Bitte nicht einmal in Wahrheit aussprechen, wenn wir unserm Nächsten nicht verzeihen. Denn was heißt es, wenn wir sagen, vergib uns unsere Schulden, vergib mir und meinen Nebenmenschen, was wir gegen Dich verschuldet haben, wenn wir ihnen selbst nicht vergeben wollen? Wir bitten Gott, er möge das thun, was wir selbst nicht thun wollen! Thun wir aber selbst, was wir von Gott bitten, so können wir mit Vertrauen zu ihm flehen. Wer selbst die Gerechtigkeit geachtet hat, der kann mit Vertrauen zu dem hintreten, vor dem er um Gerechtigkeit bittet; der Wohlthätige kann mit Vertrauen zum Wohlthätigen, der Menschenfreund zum Menschenfreunde, der Sanftmüthige zum Sanftmüthigen, der Großmüthige zum Großmüthigen hintreten. Aber wie soll der Ungerechte zum Gerechten, der Hartherzige zum Menschenfreunde, der Rachesüchtige zum Sanftmüthigen, der Träge zum Arbeitsamen bittend hintreten? Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Milde und Härte, Liebe und Haß, können keine Gemeinschaft mit einander haben; wo Ungerechtigkeit, Härte und Haß wohnen, da ziehen Gerechtigkeit, Milde und Liebe aus! —

„Und wenn ihr flehet, um zu beten, so vergebet, wenn ihr etwas gegen Jemand habet, damit auch euer Vater im Himmel eure Sünden euch vergebe. Wenn aber ihr nicht vergebet, so wird euch euer Vater im Himmel auch eure Sünden nicht vergeben." *)

Es ist eine schwere Tugend, die wir hier üben sollen, den Feinden, denen, die uns beleidigt, die uns Uebles zugefügt, zu verzeihen. Um sich dazu zu erheben, ist eine Betrachtung über die Feindesliebe, die ich früher in diesen Blättern mitgetheilt, nicht ohne Nutzen.

Wie in den frühern Bitten, so flehen wir auch in dieser nicht für uns allein, sondern für die Gesammtheit. Wir sagen nicht: vergib mir meine Schuld, wie auch ich vergebe: sondern vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben. Alle Christen fühlen sich unter Einem höchsten Wesen, Alle sind dessen Mitarbeiter und Werkzeuge, Alle sind als moralische Geschöpfe, als Miterlösete Christi einander gleich; alle Leiden und Freuden, alles Wohl und alles Wehe ist ein gemeinsames, wird gemeinschaftlich empfunden und getragen.

---

*) Markus 1. 11, 26, 27.

Alle werden gehoben durch Einen Zweck, den sie haben, Alle geadelt durch das Haupt, dessen Glieder sie sind, Alle in Demuth erhalten durch den unendlichen Abstand, in welchem sie vor dem vollkommensten Wesen stehen, Alle schuldbeladen, durch die Schwächen, die sie täglich begehen, erregt, gemeinsam zu flehen, für Vergebung der Sünden. Ihre Vereinigung in Leid und Freuden ist ihr Glück, ihre Seligkeit. Daher betet Einer für Alle, Alle für Einen: vergib uns unsere Schulden.

Die sechste Bitte.

Und führe uns nicht in Versuchung.

Wir werden versucht, wenn wir von Gott in solche Umstände versetzt werden, durch welche an's Licht gebracht wird, was an uns ist; wenn offenbar wird, wie stark unser Glaube, wie zuversichtlich unsere Hoffnung, wie lebendig unsere Liebe ist.

„Der Herr, euer Gott, versucht euch, auf daß offenbar werde, ob ihr ihn liebet." *) Abraham wurde von Gott versucht (Tentavit deus Abraham), seinen Sohn zu opfern, damit sein Glaube und Gehorsam offenbar würde. So wurde Job versucht, damit er seine Tugend bewährte und er allen Leidenden ein Beispiel würde. So spricht David: „Erforsche mich Gott! und durchschaue mein Herz; prüfe mich und durchschaue meine Gedanken! Und siehe, ob ich auf dem Wege der Götzen wandle, und führe mich auf den Weg der Ewigkeit." **) „Prüfe mich, Herr, und versuche mich; erprobe meine Nieren und mein Herz." ***) So heißt es von Tobias: „weil er Gott wohlgefällig gewesen, habe er geprüft, versucht werden müssen." So prüft Gott die Christen auf mancherlei Art durch allerlei Heimsuchungen, Krankheit, ansteckende Seuchen, Krieg und dergleichen, damit sie ihres Gottes und ihrer ewigen Bestimmung nicht vergessen, damit sie zur demüthigen Erkenntniß ihrer selbst geführt, damit sie ihr Herz von dem Zeitlichen losreißen, damit sie eines höhern seligen Daseins fähig werden.

---

*) Deuteronomium 13

**) Ps. 138, 23, 24.

***) Ps. 25, 1.

Wir werden versucht, wenn der Teufel, die Welt und das Fleisch uns durch nichtige Gründe, durch sinnliche Reize, zum Bösen verführen wollen, das heißt, wenn das Fleisch, die Begierlichkeit, oder die unordentliche Sinnlichkeit und der Teufel unsere vernünftige Natur, die Freiheit des Geistes unterjochen, wenn sie uns zu Unfreien und zu ihren Sklaven machen wollen.

Seit der ersten Sünde der ersten Menschen ist die Welt ein Meer von Versuchungen; von allen Seiten umgeben die Wellen und Wogen der Versuchungen den armen Menschen. Die Versuchung hat wie ein Räuber dem Menschen sichtbare und verborgene Schlingen gelegt; in Speise und Trank, in Armuth und Reichthum, in Leiden und Freuden, in der Ruhe und in der Arbeit, im Alter und in der Jugend, in der Gesellschaft und in der Einsamkeit, in der Gesundheit und in der Krankheit; überall hat die Versuchung dem Menschen ihre Schlingen gelegt. „Du gehst auf den Markt, du siehst deinen Feind und geräthst in Zorn; du siehst Einen, der gelobt wird, der Neid wird in dir erregt; du siehst einen Armen und verachtest ihn; du siehst ein Weib und begehrst ihrer. Lauter Schlingen für dich. Wie oft ist deine Gattin, wie oft sind deine Kinder, deine Freunde Schlingen für dich? Wie oft bist du deine eigene Schlinge?“ *) Wie unendlich schwer ist es, allen diesen Schlingen zu entkommen, diesen Versuchungen zu widerstehen. Welcher besonnene Mensch, der seine eigene Schwäche, der die Größe der Gefahr kennt, in welcher er schwebt, sollte nicht beten, daß er nicht in die Versuchung gerathe. „Wer die Gefahr liebt, der wird darin umkommen.“ **) Welche Unbesonnenheit, welcher Frevel wäre es also, die Versuchung zu wünschen? ihr entgegen zu gehen? Die Kirche hat daher von den ältesten Zeiten herab es mißbilligt, wenn Jemand aus übertriebenem und mißverstandenem Eifer die Märtyrerkrone suchte, wenn sich die Christen selbst in den Verfolgungen angaben. Auch der Heiland wurde versucht. Die h. Schrift aber erzählt: er sei vom Geiste in die Wüste geführt worden, um versucht zu werden; sie sagt nicht, er selbst sei hingegangen, um versucht zu werden. Der Heiland betete auch: „Wenn es möglich ist, so lasse diesen Kelch an mir vorübergehen. Doch nicht mein Wille, sondern

*) Chrysostomus.
**) Ekkl. 3, 27.

dein Wille geschehe.“ Der Christ betet, daß die Versuchung an ihm vorübergehen möge, er fleht Gott täglich darum; aber, wenn er versucht wird, so steht er fest in der Versuchung, wie der Fels im Sturme. Der Steuermann wünscht keinen Sturm; er wünscht vielmehr, daß es nie Sturm geben möge: aber wenn es Sturm giebt, so verliert er den Muth, die Besinnung nicht; wie die Wogen sich aufthürmen mögen, wie hoch sie über das Schiff wegschlagen und es zu versenken streben: er bleibt standhaft und segelt durch alle Hindernisse hindurch dem Hafen zu. So stürzte alles Glück, welches Job umgab, zusammen, er wurde von dem Gipfel des irdischen Glanzes hinabgestürzt, durch alle Mittelstufen des Unglückes in das tiefste Elend, und dennoch blieb sein Glaube, sein Vertrauen auf Gott, fest. Die Kirche strafte diejenigen, welche sich freiwillig zum Märtyrerthume anboten, aber sie strafte auch diejenigen, welche demselben feige und pflichtwidrig sich zu entziehen, oder zu entfliehen suchten.

Werden wir versucht, so hängt es blos von uns ab, da der göttliche Beistand uns nie anders als durch unsere Schuld verläßt, in der Versuchung zu bestehen, und all die Vortheile zu erringen, welche die Versuchung bietet. Alles, was einen großen Werth hat, alles, was lange dauern soll, wird geprüft, ob es auch den Werth wirklich habe, der ihm beigelegt wird, ob es die Kraft in sich habe, lange zu bestehen, und der Zeit zu trotzen. Der Mensch ist für die Ewigkeit, für eine glückselige Ewigkeit bestimmt. So wird auch der Mensch geprüft, ob seine Tugend rein und probehaltig sei. Das Metall wird im Feuer geprüft und geläutert, der Mensch durch Leiden und Versuchungen. Er wird geprüft, damit seine Tugend rein und lauter werde, und damit seine Verdienste desto größer, damit das Maas der göttlichen Gnade ihm voller ertheilt werden könne. Durch die Versuchung wird der Mensch vor Stolz, vor Hochmuth und Dünkel bewahrt; er wird zu dem lebendigen Bewußtsein seiner Schwäche, seiner Ohnmacht gebracht; er wird zu dem Bewußtsein gebracht, daß er das Gute, was er besitzt, der göttlichen Gnade und nicht sich verdankt.

Petrus, der sich rühmte, er werde dem Herrn folgen, wenn auch Alle ihn verließen, verläugnete bald nachher seinen Herrn und Meister, — und er wurde demüthiger, da er später dem Herrn auf die Frage nichts zu antworten wußte: ob er ihn mehr als die übrigen Jünger liebe; als das einfache: Ja Herr, du weißt es, daß ich dich liebe. Wer nicht versucht

worden, der kennt seine Kräfte nicht; viele rühmen sich ihrer Tugenden; würden sie sich rühmen, wenn sie versucht worden? Der Reiche rühmt sich, daß er sich an fremdem Gute nicht vergriffen; würde er sich rühmen können, wenn die drückende Armuth ihn versucht hätte? Du rühmst dich deiner Gerechtigkeit; aber würdest du dich rühmen können, wenn du versucht worden wärest? Du brichst den Stab über deinem Nebenmenschen; aber hättest du keine Erziehung erhalten, wie er, hätten nicht Eltern und Lehrer gewetteifert, dich zum guten Menschen zu bilden, wärest du in Versuchungen gerathen, wie er, würdest du sie besser bestanden haben, würdest du dich deiner Standhaftigkeit rühmen können? Wer in der Versuchung bestanden, der denkt bescheiden von sich, er fühlt Mitleiden mit dem, der ihr unterlegen, er weiß, welchen Kampf, welche Geduld, welche Anstrengung der Sieg kostet. Durch Versuchung, durch Leiden und Trübsal wird der Mensch von der Welt losgerissen, sein Blick wird auf Gott, sein Herz wird den Menschen zugewendet. „Erachtet es für lauter Freude,“ schreibt der Apostel Jakobus, „wenn ihr in mancherlei Versuchungen fallet, und wisset, daß die Prüfung eures Glaubens Geduld wirket, die Geduld aber vollendet das Werk, so daß ihr vollkommen und ganz seid, und in keinem Stücke mangelhaft.“ „Selig der Mann, der in der Versuchung besteht, denn wenn er ist bewährt worden, wird er die Krone des Lebens empfangen.“ *)

Wer seinen Sohn zu weichlich erzieht, wer ihm alles gewährt, was seine Augen ergötzt, was seinen Gaumen reizt, der ist sein Feind, der will sein wahres Glück nicht, oder wenn er es will, so ergreift er die verkehrtesten Mittel, es zu bewirken. Der Sohn aber, der es weiß, daß sein Vater es wohl mit ihm meint, daß er nichts will, als seine Glückseligkeit, der wird Alles, auch das Unangenehme, aus der Hand des Vaters annehmen. Gott, der allwissende, der alliebende, weiß, was dem Menschen frommt, und darum wird der Mensch Alles annehmen, was Gott über ihn verhängt, er wird in allen Dingen sprechen: nicht mein, sondern dein Wille geschehe.

Wenn wir genau sprechen wollen, so können wir nicht sagen: Gott versuche den Menschen. Gott läßt Leiden und Widerwärtigkeit über den Menschen kommen, damit er sich läutere und bewähre, er läßt ihn kämpfen, damit er siege. „Es

---

*) Jakobus 1. 2, 3, 4, 12.

sage Niemand, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde; denn Gott kann nicht zum Bösen versucht werden, er versucht aber auch Niemand.“ *) Deswegen liest der h. Cyprianus: et ne nos patiaris induci in tentationem: „gib nicht zu, daß wir in Versuchung geführt werden,“ und deswegen sagt der h. Augustinus: „wenn wir zu Gott sprechen: führe uns nicht in Versuchung; was sagen wir denn anders, als: gib nicht zu, daß wir in Versuchung geführt werden? Daher beten auch einige und haben viele Handschriften: Ne patiaris nos induci in tentationem: (gib nicht zu, daß wir in Versuchung geführt werden)“.**) Wenn wir also nach dem griechischen Texte sprechen: *μὴ ἐισενέγκης ἡμᾶς ἐις πειρασμὸν*: führe uns nicht in Versuchung, so denken wir nicht daran, daß Gott uns zum Bösen versuche: sondern wir wollen nur, daß er uns von der Versuchung befreie, daß er uns durch seine Gnade vor der Versuchung bewahre, oder doch nicht darin unterliegen lasse. Indem wir aber sprechen: führe uns nicht in Versuchung, so liegt der Gedanke darin besonders ausgesprochen, daß die Versuchung über uns keine Gewalt hat, wenn Gott es nicht zuläßt; wir erkennen darin sehr lebhaft die Macht Gottes über das Böse, über die Versuchung, indem er dem Wortausdrucke nach so hingestellt wird, als führe er uns in Versuchung. Denn wer uns in etwas führt, der hat auch die Macht, uns nicht hineinzuführen, uns davon zu befreien. „Der Herr aber, der eure Sünden hinweggenommen, und eure Sünden vergeben hat, ist mächtig, wider die Nachstellungen des Teufels, des Widersachers, euch zu schützen und zu bewahren, damit euch der Feind nicht überrasche, welcher zur Sünde zu führen gewohnt ist. Aber der sich Gott überläßt, fürchtet den Teufel nicht. Denn, wenn Gott mit uns ist, wer ist wider uns?“ ***)

In der fünften Bitte sprechen wir: Vergib uns unsere Schulden. Wenn uns Gott unsere Schulden vergeben hat: so entsteht von selbst die Besorgniß, von Neuem in Schulden, in Sünden zu gerathen. Der, in dessen Nähe der Blitz herniedergefahren, ohne ihn zu verletzen, blickt auf in der Besorgniß, ein neuer Schlag möge ihn treffen, und wünscht lebhaft, die Gefahr möge von ihm abgewendet werden. Eben so

---

*) Jakobus 1, 13, 14.
**) De dono perseverantiae c 6.
***) Ambrosius.

wünscht der Christ, wenn er von seinem Falle wieder aufgestanden, wenn er von seinen Sünden gereinigt: er möge nicht wieder fallen, er möge nie mehr durch die Sünde verunreinigt werden, und ruft deshalb um göttlichen Beistand. Dieses ist der Zusammenhang mit der vorhergehenden Bitte. Dort bitte um Sündenvergebung, hier um Erlösung.

Fassen wir die genannten drei Bitten, in Beziehung auf die Zeit in's Auge, so bitten wir in der fünften: „vergib uns unsere Schulden," um Erlösung von vergangenen; in der sechsten: „führe uns nicht in Versuchung," um Erlösung von gegenwärtigen, und in der siebenten: „sondern erlöse uns von dem Bösen, von dem Uebel," um Erlösung von zukünftigen Uebeln. In diesem Sinne betet der Priester während der h. Messe: Libera nos domine ab omnibus malis praesentibus, praeteritis et futuris.... ut simus a peccatis semper liberi et ab omni perturbatione securi.

Sondern erlöse uns von dem Übel.

In dem Griechischen lautet diese Bitte: *ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*; in der Vulgata: sed libera nos a malo. Die Deutung des Wortes *πονηρός* ist verschieden. Die griechischen Kirchenväter verstehen darunter den Bösen, den Satan, den Teufel. „Der Böse aber," sagt der h. Cyrillus, „ist der feindseligste Geist, — der Widersacher — von welchem wir erlöset zu werden bitten." Auch der lateinische Kirchenschriftsteller Tertullian hat es von dem Teufel genommen. Die Vulgata aber hat übersetzt: a malo, und darnach erklären die lateinischen Kirchenväter, wie Cyprian und Augustinus es theils vom Bösen, theils vom Uebel. In der katholischen Kirchensprache lautet die Uebersetzung: sondern erlöse uns von dem Uebel; eben so in der lutherischen; in der calvinischen hingegen: Erlöse uns von dem Bösen.

Verstehen wir den Ausdruck, von dem Bösen, vom Teufel, wie die griechischen Kirchenväter und nach ihnen andere katholische Schriftsteller ihn verstanden haben: so beten wir, Gott möge uns nicht in die Gewalt des Teufels kommen lassen. Der Böse ist nach der Bezeichnung der h. Schrift der Fürst dieser Welt, ein Menschenmörder, der Vater der Lüge, ein Lügner von Anfang, der Fürst der Finsterniß, das Prinzip des Bösen, der den Menschen in Versuchung führt, der ihn seine Bestimmung entfremden, ihn zur Sünde verführen,

und ihn dadurch ewig von Gott abwenden, ihn ewig unglückselig machen will. Er ist der brüllende Löwe, der umhergeht, und uns zu verschlingen sucht. In dieser Deutung tritt der Zusammenhang mit der vorhergehenden Bitte lebhaft hervor. Führe uns nicht in Versuchung, lasse uns der Sünde nicht erliegen, sondern erlöse uns, mache uns gänzlich frei von den Nachstellungen, von der Gewalt des bösen Feindes, des Fürsten der Finsterniß! Wir bitten also, Gott möge uns nicht blos von den Versuchungen, sondern selbst von dem Versucher ganz befreien; die Versuchung zum Bösen in ihrer Wurzel abschneiden, uns ganz aus der Macht des Bösen befreien. „Ein jeder bittet," sagt der h. Ambrosius, zu dieser Stelle, „daß er von dem Bösen, das ist von dem Feinde (von dem Uebel, das ist), von der Sünde erlöset werde. Der Herr aber, der eure Sünde hinweggenommen und eure Missethaten vergeben hat, ist mächtig, wider die Nachstellungen des Teufels, des Widersachers, euch zu schützen und zu bewahren, damit euch der Feind nicht überrasche, welcher zur Sünde zu verführen gewohnt ist."

Die andern Deutungen sagen: erlöse uns vom Uebel, und erlöse uns von dem Bösen, dem Bösen, als einer Macht. Dasjenige, was die Lateiner malum nennen, hat im Deutschen eine doppelte Bezeichnung: 1) das Böse; und 2) das Uebel (das Wehe).

Böse ist dem Guten entgegengesetzt, *κακόν*, malum morale. Böse ist, was nach einem moralischen Grundsatze verwerflich ist, was die moralische Vernunft in uns verdammt. Du sollst Niemand aus Rachsucht umbringen, sagt die Vernunft; bringst du aber diesem Gebote der Vernunft zum Trotze Jemand aus Rachsucht um, so setzest du eine böse That; oder du handelst böse, indem du eine solche That setzest. Du sollst nicht lügen, sagt die Vernunft; lügst du aber dennoch: so handelst du böse; die Vernunft verabscheut deine That; und diesen Abscheu fühlt jeder Mensch, der auf die Aussprüche seiner Vernunft hört.

Das Wort malum bedeutet auch Uebel, Wehe, Schmerz. Das Uebel, das Wehe ist an sich nichts Böses. Der Schmerz ist ein Uebel, aber er ist darum noch nichts Böses. Es ist ein Uebel, wenn Jemand sich einer schmerzhaften Operation unterwirft, um seine Gesundheit wieder zu erlangen, aber es ist nichts Böses. Das Uebel ist dasjenige, was uns als sinnliches Wesen Mißvergnügungen oder Schaden verursacht, was uns irdischen Nachtheil bringt, was wir

daher von uns abzuwenden bemüht sind; z. B. Krankheiten, Krieg, Theurung, Hungersnoth, Verlust unserer Angehörigen u. dgl.

Nehmen wir das Wort malum für Uebel, so beten wir, Gott möge uns vom Uebel, von Leiden, von allem, was uns unangenehm ist, befreien; von Krankheit, Hungersnoth, Krieg, von den Leiden, die den sinnlichen Menschen heimsuchen. Diese Bedeutung ist aber offenbar zu beschränkt und entspricht dem Geiste des ganzen Gebetes nicht. Freilich betet der Christ, Gott möge ihn auch von solchen Heimsuchungen befreien, ihn davor bewahren. Aber er betet vornehmlich um das Eine, was Noth thut, und dazu gehört die Befreiung von der Sünde, von dem Bösen. Die Sünde ist das Eine wahre Uebel für den vernünftigen Menschen; alles Andere, was wir Uebel nennen, sind keine wahren Uebel, es sind nur Prüfungen, die den vernünftigen Menschen nur noch mehr läutern, ihn seinem Ziele entgegen führen. Wir beten also, Gott wolle uns von dem bösen Feinde, seiner Macht, seinen Nachstellungen befreien, seiner Gewalt gänzlich entreißen. Die dritte Bitte sagt: Zu uns komme dein Reich! das Reich Gottes komme zu uns, es werde ausgebreitet über die ganze Erde. Dem Reiche Gottes, dem Reiche des Lichtes, steht das Reich des Satans, das Reich der Finsterniß entgegen, wir bitten, daß das Reich des Fürsten der Finsterniß über uns keine Macht habe, daß es ganz zerstört, daß wir aus seiner Macht gänzlich befreit werden, damit der Wille Gottes hier auf Erden so vollkommen geschehe, wie im Himmel.

Amen. Es geschehe!

Die Schlußworte, oder die sogenannte Doxologie (Lobpreisung): *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*, welche deutsch so lauten: „denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen", und welche die griechische Kirche hat und auch in den Gebrauch der evangelischen Kirche übergegangen sind, und sich darin erhalten haben, werden aus überwiegenden wissenschaftlichen Gründen von den angesehensten protestantischen Schriftstellern selbst für unächt gehalten.

Miscellen und Aphorismen in bunter Reihe.

(Fortsetzung.)

„Ochs und Esel," sagt der h. Gregor von Nyssa, „sind von Natur Philosophen; sie genießen der Gegenwart und machen sich keine Sorge um zukünftiger Dinge willen. Der Mensch aber muß immer an die Flüchtigkeit dieses Lebens erinnert werden."

Du siehst einen Menschen die Kirche eifrig besuchen, die Sakramente gebrauchen, gute Werke verrichten, und doch siehst du nicht, daß er große Fortschritte auf der Bahn der Tugend und Heiligkeit mache. Tadle ihn deswegen nicht ungemessen, und strafe ihn nicht sogleich der Heuchelei. Und wenn du diese Tugendwerke selbst verrichtest, und du doch zu deiner Betrübniß merkest, daß du wenig fortschreitest: so werde deswegen nicht mißmuthig. Was würdest du von dem sagen, der seine Leinwand, seine Hände, sein Angesicht nicht waschen wollte, weil sie ja doch wieder schmutzig würden? Das Leben vieler Menschen gleicht einem lecken Kahne; der lecke Kahn zieht Wasser, aber der Schiffer schöpft dasselbe immer wieder aus, damit der Kahn oben auf bleibe. Wollte der Steuermann sagen: ich will das Wasser nicht ausschöpfen, weil ja doch wieder neues eindringt, so würde der Kahn bald zu Grunde gehen.

Um viele Freunde um sich zu versammeln, muß man reich und im Glücke sein, um sie zu prüfen, muß man arm und unglücklich werden. Das Unglück ist wie ein Sturmwind, es hebt die leichte Spreu in die Luft und treibt sie fort, nur der reine, schwere Weizen bleibt.

Wenn du es auch willst, so kannst du doch nichts ohne Gott. Gott, obgleich er es kann, will dennoch nichts ohne dich.

Lasse es dich nicht anfechten, wenn Leute Böses von dir reden, die nichts Gutes thun. Laudari a laudato viro.

Oft wird eine Wunde geheilt, indem man die Natur sich selbst überläßt, während sie durch zu sorgsame Pflege nur noch schlimmer würde. In vielen Stücken heilt die Zeit, die sich selbst überlassene Natur besser, als die Kunst. Dasselbe gilt auch auf dem Gebiete der Moral. Selbst die verdiente Strafe verschlimmert gar nicht selten das Böse, und wird die Strafe zu oft wiederholt, so geht das Ehrgefühl verloren und damit eine Hauptstütze, an welcher sich der gefallene Mensch wieder hinauferheben kann. In solchen Fällen verbreiten die Aerzte das Böse und machen es unheilbar, während sie es ausrotten sollten.

Die Menschen sind in ihrem natürlichen Zustande beständig auf ihren Vortheil bedacht. Sie suchen daher Alles abzustoßen, was sich der Erwerbung desselben in den Weg stellt. Die Dinge, welche sie suchen, sind materielle Besitzthümer oder Ruhm und Ehre. In der Erwerbung der Güter ersterer Art tritt dieses Abstoßen weniger sichtbar hervor, als bei Erwerbung der letzteren. Daher erklärt es sich, daß zwei reiche Kaufleute eher in freundschaftlichen Verhältnissen zusammen sind, als zwei hervorragende Gelehrte, zwei große Theologen, zwei berühmte Künstler desselben Faches, ohne sich zu beneiden, sich abzustoßen und sich zu verfolgen. Der Ruhm, die öffentliche Meinung, ist das Feld der Letztern, ihr Eigenthum; was der Eine davon besitzt, glaubt der Andere sei ihm genommen, oder fließe ihm doch zu, sobald der Gegner entfernt sei. Mit dem Reichthum verhält es sich aber anders. Viele können zugleich reich sein, und zugleich ihres Vermögens genießen.

Diese Bemerkung, welche in dem Leben nur zu viele Bestätigung findet, ist von großer, praktischter Bedeutung. Will man einen Verein, eine Korporation, ein Institut schwächen, und vernichten: so stelle man zwei Männer desselben Faches, denen die Einheit des Geistes fehlt, und die von gleicher Auszeichnung sind, an die Spitze, und man kann in der Regel seines Erfolges gewiß sein. „Ein mittelmäßiger General," sagte Napoleon, „ist besser an der Spitze einer Armee, als zwei ausgezeichnete."

Die zwei Schiffe.

Eine Fabel.

Zwei Schiffe, welche gleich groß und gleich stark gebaut waren, stießen zusammen in die See, um eine gleich starke Ladung Waare in die neue Welt zu führen. Es erhob sich ein heftiger Sturm. Das eine der Schiffe wurde von den Wellen hin und her getrieben, und trotz aller Anstrengung der Schiffleute wurde es an einen Felsenriff geworfen und ging unter. Das Andere durchschnitt auf geradem Wege kühn die Fluten und kam wohlerhalten in dem Hafen an.

Was war die Ursache des ungleichen Schicksals beider Schiffe? Das erstere hatte nur Einen, das andere aber hatte mehre Führer.

Der Mensch verzeiht, aber er vergißt nicht. Nur die Mutter verzeiht.

Es gibt Gelehrte von großem Rufe, denen es immer unwillkommen ist, wenn sie aufgefordert werden, den Begriff einer Sache anzugeben oder eine Sache zu erklären. Geben sie auf die Aufforderung ein, so geben sie statt der Erklärung eine Beschreibung. Das kommt daher, weil ihnen der Verstand, der Scharfsinn, die Beurtheilung abgeht. Wer eine Erklärung gibt, muß in das Innere einer Sache eindringen; um sie zu beschreiben, läßt man die Phantasie über die Oberfläche der Dinge schweben, und diese hebt die blos äußeren Merkmale hervor, ohne irgendwie in das Innere einzudringen. Ein Lehrer, welcher die Erklärung scheut, oder immer nur beschreibt, wo er erklären soll, hat seinen Beruf verfehlt.

Man sollte nicht so sehr auf die Zeitungsschreiber schimpfen; denn sie sind in der Regel eine vortreffliche Posaune für schlechte und mittelmäßige Gelehrte, Staatsmänner, Politiker, — nur darf man nicht vergessen, ein silbernes oder goldenes Mundstück darauf zu setzen.

Achte darauf, ob der Tadel deines Gewissens oder der Welt deine Kräfte lähme. Daran wirst du erkennen, ob Gott oder ob diese Welt dich bewege. —

Von Chlodowig, dem Frankenkönige, wird erzählt, er habe ausgerufen, als der h. Remigius ihm die Leiden des Heilandes erzählt: „Wäre ich mit meinen Franken dort gewesen, er wäre nie gekreuzigt worden.“ Viele sind geneigt, dem Frankenkönige dem Sinne, wenn auch nicht der Ausdrucksweise nach, beizustimmen. Indessen wird Christus alle Tage von Neuem gekreuzigt. Er wird so oft gekreuzigt, als die Wahrheit verfolgt, unterdrückt wird; er wird alle Tage an den Straßenecken, und in den Synagogen gekreuzigt, überall, wo der Pharisäismus auftritt. Nach Friedrich von Schlegel wäre es sogar zweifelhaft, ob es Christus, wenn er heute in die Welt käme, besser ergehen würde, als es ihm unter den Juden seiner Zeit ergangen ist.

Ein sehr wesentlicher Punkt bei der Erziehung des Menschen ist die richtige Kenntniß der Individualitäten. Man kann in dieser Beziehung die Zöglinge eintheilen in solche, die sich durch Ermunterung und Lob *ziehen* und in solche, die sich durch Strenge, durch Strafe *treiben* lassen. Die erstern sind in der Regel die bessern, aus denen bei guter Behandlung viel werden kann; es wird aber sehr wenig aus ihnen, wenn die Behandlungsweise der Letzteren auf sie angewandt wird. Durch fortgesetzten Tadel, durch Strenge, welche gegen sie angewendet wird, verschwindet für sie die Lust am Lernen, sie verschließen sich und werden nicht, was bei der entgegengesetzten Behandlung aus ihnen geworden wäre. Sie gleichen einer Blume, welche bei heiteren Strahlen der Sonne ihren Kelch öffnet und alles entzückt, was sie umgiebt, die sich aber schließt, sobald die Sonne entweicht und ein Sturm entsteht.

Das *Γνῶθι σεαυτόν*, *lerne dich selbst kennen*, wird von den Weisen des klassischen Alterthums nachdrücklich empfohlen als die Basis und Bedingung der wahren Weisheit. Die Schwierigkeit, diese Selbstkenntniß, welche Jedermann aus der Erfahrung kennt, zu erlangen, wird von ihnen anerkannt, und von dem h. Basilius in folgender Weise erklärt: „Das Auge des Geistes,“ sagt er, „gleicht den Augen des Körpers; wie die Augen des Körpers nicht auf sich selbst zurückwirken, so auch nicht das Auge des Geistes; daher kömmt es, daß wir unser eigenes Gesicht mit blos leiblichen Augen nicht sehen, und daß wir unsere Sünden mit dem Auge des

Geistes nicht sehen.“ Das Schwere, das Unangenehme versucht man ungern, daher der Ausdruck des Persius: Ut nemo in sese tentat descendere, nemo! —

In diesem Mangel an Selbstkenntniß finden viele Versuchungen ihren Stützpunkt, namentlich auch die Versuchung der Schmeichelei. Der Schmeichler legt uns gute Eigenschaften bei, die wir nicht haben, und beraubt uns deren, die wir haben. Die Schmeichelei macht den Menschen eitel, stolz, und verleitet ihn, das nicht zu suchen und zu erstreben, was zu suchen seine Pflicht wäre. Die Schmeichelei verdirbt nicht selten die besten Charaktere. Wenn die Menschen sich selber beschauten, so würden sie sich durch den Schmeichler nicht täuschen lassen, sie würden nicht in die Schlingen gehen, welche die Schmeichelei ihnen gelegt hat, sie würden einsehen, daß die Schmeichler sie eigentlich zum Besten haben und sie in den Augen der Welt lächerlich machen. Wenn man einem Zwerge die Rüstung eines Riesen, wenn man einem Menschen von kleiner Statur die Kleidung eines weit größern anlegt, und so anlegt, daß er darein willigt und glaubt sie passe ihm: so wird er lächerlich. Ist es etwas anders, wenn man schöne Bilder von uns ausstellt, die uns nicht gleichen, wenn man in Bildern, in Hyperbeln von uns spricht, die jeder andere für Figuren und Redensarten hält, und die nur wir allein buchstäblich verstehen? Wie allgemein die Schmeichelei verbreitet sei, wie kühn sie auftrete, das kann man aus den Widmungen entnehmen, welche die Gelehrten und Schriftsteller ihren Büchern voranschicken. Man kann hieraus schließen, wie großartig die Schmeichelei ihr Ziel im Stillen verfolgen mag, wenn sie öffentlich so keck auftritt. Werfen wir einen Blick in diese Widmungen: so finden wir die unbedeutendsten Männer in den Himmel erhoben; ihre Tugenden, ihre Verdienste, sind so groß, daß die Welt sie kaum fassen kann. Kein Dorfschulze ist so obskur, der nicht verdiente, auf dem glänzendsten Throne der Welt zu sitzen, dessen Name nicht von den spätesten Generationen werde genannt werden. Und ein Paar Stunden von dem Sitze dieses außerordentlichen Mannes, den die Dedikation bis an die Sterne erhob, weiß man kaum von seiner Existenz, und ein Paar Jahre nach seinem Tode, wenn es gut geht, hat sich der Ruhm des großen Mannes gänzlich ausgelaufen. *Γνῶθι σεαυτόν*: Lerne dich selbst kennen — und die Schmeichelei wird dir nichts anhaben. —

Man schreibt, man sagt in der Regel nicht was man will, sondern was man kann. Mag der Denker die Sprache noch so sehr in seiner Gewalt haben: so reicht sie doch nicht aus, seine Ideen und Begriffe überall ganz adäquat, so daß Wort, Ausdruck und Sache sich völlig deckten, zu bezeichnen. Es geht uns daher in unserer eigenen wie den Menschen überhaupt in einer fremden Sprache, die sie nicht vollkommen verstehen. Sie suchen nach Worten und wählen für ihre Gedanken Ausdrücke, die dem Gedachten nahe kommen, oder dasselbe auf Umwegen bezeichnen, da sie die eigentlichen Ausdrücke nicht wissen. Eine andere Wahrnehmung zum Belege für diese Behauptung ist diese: Ein Schriftsteller, der seinen Gegenstand auch noch so reiflich überdacht hat, und der auch noch so klar weiß, was er schreiben will, wird doch immer etwas Anderes sagen, wenn er schreibt, als er hat sagen wollen, d. h. er wird das zu Sagende immer mehr oder weniger anders ausdrücken, als er es hat ausdrücken wollen. Wenn es Ausnahmen von dieser Regel gibt, so sind sie gewiß sehr selten.

Der Sinn ergreift und denkt sich was,
Die Feder eilt hernach zu walten.
Ein flüchtig Bild es ist gefaßt,
Allein, es läßt sich nicht erhalten.

Göthe.

Männer, welche selbstständige Denker sind, und denen es darum zu thun ist, ihre Gedanken adäquat auszudrücken, ringen lange mit der Sprache, ehe sie die rechten Ausdrücke für ihre Begriffe finden. So Lessing. Oberflächliche Köpfe kennen indessen diese Mühe nicht, sie schreiben ohne zu denken, der Ausdruck denkt für sie. Daher findet sich bei Völkern, nachdem ihre Literatur ausgebildet worden, eine Menge mittelmäßiger Köpfe, die als Schriftsteller auftreten und ihr Glück machen. Die großen, die klassischen Schriftsteller haben einen großen Reichthum von Ideen und Vorstellungen, wie gute, blanke Münze in Umlauf gesetzt, deren sich die mittelmäßigen Skribenten bemächtigen und damit in der Welt glänzend durchkommen. Das Schiller'sche Distichon

Weil ein Vers dir gelingt in einer gebildeten Sprache,
Die für dich dichtet und denkt, glaubst du schon Dichter zu sein?

läßt sich ganz mit demselben Grunde auf die Prosa der bezeichneten Schriftsteller anwenden.

Dieselbe Bemerkung findet auch auf die Kunst, z. B. auf die Malerei, auf die Skulptur Anwendung. Wie oft sieht man an den Bildern des Mittelalters, daß der Künstler etwas Großes gedacht, gewollt hat, daß ihm aber die Mittel abgegangen, seine Conception äußerlich darzustellen — während unter den neueren Künstlern es viele giebt, die künstlerische Mittel genug haben, aber nichts haben, dem durch die Mittel zur Darstellung verholfen werden soll.

Der Trunkene richtet viele Uebel an, aber der Hungrige weit größere. Venter non habet aures. —

Verschiedenheit der Meinungen herrscht in allen Dingen, in der Religion, in der Weltweisheit, im Leben; aber in einem Satze stimmen dennoch Alle überein, nämlich: — daß das Nützliche in der Welt die Hauptsache sei

---

Es gibt Männer, die, so lange sie unverheirathet sind, unthätig und ordnungslos umhergehen, die aber, sobald sie in den Ehestand getreten, fleißig und arbeitsam werden, und überhaupt ein ganz regelmäßiges Leben führen. Sie sind einer guten Hausuhr zu vergleichen, an welcher nichts, als das Gewicht fehlte.

Du willst in Gott leben? Lebe in der Liebe, dann lebst du in Gott; denn Gott ist die Liebe.

Den Säuglingen, um sie der Mutterbrust zu entwöhnen, werden bittere Dinge geboten. Den Menschen wird es durchweg schwer, sich der Mutterbrüste dieser Erde zu entwöhnen, und deswegen schickt der Himmel ihnen Bitteres zu, damit sie ablassen von dem Irdischen und höhere Nahrung suchen, und stark werden im Geiste und Gemüthe zum ewigen Leben.

Erst muß das Bittere der Erde dich entwöhnen,
Um dem, was höher ist, dich völlig zu versöhnen.

Wenn der Wagen den Berg hinauf geht, und immer höher steigt: so hänge dich an ihn an und lasse dich von ihm nachziehen; geht er aber bergab und er will stürzen, so entferne dich von ihm und lasse ihn laufen. Das ist die schlechte Maxime derjenigen Leute, welche Carriere machen wollen.

Man kann zur Bezeichnung dieser Art Leute sich auch sehr gut des Meerpolypen bedienen. Dieser nimmt jedesmal die Farbe des Felsen an, an den er sich anschmiegt.

Der tugendhafte Mann fragt bei jeder Handlung, die er setzen will, ob sie gut an sich sei; der Weltling hingegen fragt immer, welche Wirkung sie haben werde; ob sie in ihrem Prinzipe sittlich oder unsittlich, gut oder böse sei, das ist für ihn keine Frage.

In der Geschichte der religiösen Parteikämpfe finden sich immer einzelne Subjekte, denen die Religion und die Moral ganz gleichgültig ist, die aber dennoch weit hartnäckiger und maßloser für ihre Parteimeinungen kämpfen und ihre Gegner verfolgen, als alle Andere, denen es mit der Sache ein Ernst ist. Einige werden zu einem solchen Verhalten durch ihre natürliche Anlage zum Widerspruche, andere durch die Vortheile geführt, welche ihnen in einem solchen Kampfe zu Theil werden, um ihr sittenloses Leben in den Augen des gemeinen Haufens zu kompensiren, um dadurch andere materielle Vortheile zu erlangen u. s. w. Gelingt dieses den Letztgenannten, so erhitzen sie sich wie Räder im Laufe immer mehr, bis sie sich so entzünden, daß sie Alles mit Feuer und Schwerdt niedermachen würden, wenn ihnen die Gewalt dazu nicht versagt wäre.

Der Zorn, wenn er im Allgemeinen aufgefaßt wird, ist eine Affektion des Gemüthes, welche aus der Wahrnehmung unangenehmer Eindrücke entspringt und gegen den Urheber dieser Eindrücke gerichtet ist. Die Eindrücke, welche den Zorn erregen, müssen unangenehm sein, denn nur da entsteht Zorn, wo solche Eindrücke auf unsern Geist einwirken. Aber nicht durch jede unangenehme Empfindung wird der Zorn erregt, sondern nur durch solche, welche uns mit Unrecht angethan werden. Es kann daher nur Unrecht, gleichviel, ob es ein wirkliches, oder ob es ein eingebildetes ist, den Zorn erregen. Der erste Bestandtheil in demjenigen Affekte, den wir Zorn nennen, ist also der Verdruß, der Schmerz des Verdrusses. Wenn wir zürnen, so fühlen wir uns gekränkt, und dieses ist das Schmerzhafte, was dem Zorn beiwohnt. Der andere Bestandtheil des Zorns ist Abscheu gegen das Objekt des Zorns. Unser Geist flieht gleichsam zurück vor

dem Subjekte, welches verletzend auf ihn einwirkt, und es ist ihm durchaus zuwider. Der Zorn hat aber noch einen andern Bestandtheil, außer den beiden angegebenen, und dieser ist Rache. Diese ist das lebhafte Bestreben in unserm Geiste, unser Mißbehagen und unsern Abscheu an dem Gegenstande, der uns verletzt, auszulassen, und uns dadurch Erleichterung zu verschaffen. Wir nehmen das uns angethane Unrecht wahr, eine schmerzliche Empfindung wegen des erlittenen Unrechtes bemächtiget sich unserer Seele, und der Gegenstand oder die Person, welche uns verletzt, wird uns mißfällig. Dann kommt das Unrecht auf's Neue zur Wahrnehmung und die schmerzhafte Affektion wird dadurch verstärkt und das Mißfallen des Gegenstandes oder der Person, die uns verwundet, wird Abscheu; das Unrecht tritt in noch grelleres Licht, der Schmerz wächst, der Abscheu steigt und unser Inneres schreit um Rache. Es kocht und wogt im Innern, die innern Stürme spiegeln sich in den Mienen und in den Geberden, bis die Wogen, die im Innern toben, ausbrechen, sich ergießen und dann tritt Erleichterung und Ruhe ein, der Zorn ist vorüber.

Es gibt aber einen andern Weg, den Zorn zu bewältigen, nämlich, wenn es dem Zürnenden durch Kraftanstrengung gelingt, das Unrecht als Nichtunrecht zu finden, oder den Entschluß zu fassen, das Unrecht zu tragen und sich dadurch der Einwirkung des Unrechtes auf das Gemüth zu entziehen in dem Kraftgefühle, welches ihm innewohnt, sich über das Unrecht zu stellen und seiner nicht zu achten.

Die Quelle des Wahren und Schönen.

Nur der Sehnsucht fließt der Schönheit Quelle,
Nur der Demuth scheint die Wahrheit helle.

Auf den Troll.

„Mit dir, Vernunft! kann man jetzt nicht mehr besteh'n,
Die Welt, die will, man solle weiter geh'n.
Je toller man es treibt, desto origineller,
Und machet man den Boden schnell zum Keller;
Dann werden Alle, die vorübergehen, schrei'n:
Ein selt'ner Mensch! er scheint originell zu sein!"
Das las und wägt in seinem Sinn der eitle Troll
Und wurde originell? — Nein — er wurde toll.

Auf denselben.

Den Ruhm der Originalität zu erringen
Vergönnst du deinem Geiste keine Rast noch Ruh,
Du willst gigantisch kühn in den Himmel dringen;
Und doch was braucht es mehr dazu
Als nur von deinem eigenen Leben
Dem Publikum einen Abriß zu geben!

Collegium academicum.

Der Professor diktirt und lies't es,
Der Student, der schreibt und vergißt es.

Licht vom Lichte.

Willst du dir ein Licht anzünden;
Von dem Lichte kommt das Licht;
Willst du dich selber finden,
Flieh' das Licht vom Lichte nicht.

Spruch.

Aus der Vernichtung
Spross't neues Leben,
Durch die Verzichtung
Wirst du dir selbst gegeben.

Beherzigung.

Rede heiter, denke milde,
Sei die Sonne in dem Bilde.
Wonnig strahlt ihr Angesicht
Licht und Wärme durch das All.
Dein Verstand sei wie ihr Licht,
Dein Gemüth sei wie ihr Strahl.
Rede heiter, denke milde,
Sei die Sonne in dem Bilde.

An X.

Wozu die lauten, bittern Klagen,
Als hätt' das Schicksal dich gebeugt?
Es zeigt die Kraft sich im Ertragen
Und die Verachtung, wenn sie schweigt.

Sei stark im männlichen Entsagen,
Zum Klagen ist nicht der Mann erzeugt;
Und wer gelernt das Unglück tragen,
Dem wird von selbst das Glück geneigt,
Und wollt es dennoch dir entfliehen,
Der Wille kann mit Macht es an sich ziehen.

An die Weltverbesserer.

Die Welt, die wollt ihr umgestalten,
Doch leider bleibt es halt bei'm Alten.
Ein Großes wär' indeß gethan,
Fing't ihr nur bei euch selber an.
Denn thuet Jeder nur das Seine,
So leben Alle für das Allgemeine.

Das Maßlose.

Es ist ein wahrer, wichtiger Gedanke:
Das Gute schafft sich selber seine Schranke,
Die ungebundene Meinung
Wird Mutter — gräßlicher Verneinung.

Der zweite Himmelstrost.

(Von Angelus Silesius.)

Der größte Trost nach Gott dünkt mich im Himmel sein,
Daß man einander gleich in's Herze sieht hinein.

Die zweite Höllenqual.

(Ein Seitenstück zu dem vorigen.)

Von Gott immerdar getrennt zu sein,
Das ist der Hölle allerhöchste Pein,
Darnach muß der Höllenqualen größte sein,
Daß die Verdammten einander seh'n in's Herz hinein.

Auf den Y.

Heuchler! den Herrn zu loben kniest du am Fuße des Altars,
Streckest die Arme dann aus — daß du den Diener erwürgst.

Auf den Menippus.

Anderen preiset Mennippus die Schätze der göttlichen Gnade,
Aber der heilige Mann, selber benutzt er sie nie.
Also bringet der Esel Andern die köstlichsten Früchte,
Während der Aermeste selbst, einzig von Disteln sich nährt.

Volksgunst.

Ruhmvoll geh'st du einher, es grüßet die Menge dich freundlich;
Strauchelst du dann, sieh'! gleich wirst du vom Pöbel verlacht!

Ungleiches Schicksal.

Nicht die schwächliche Binse, und nicht das schwankende Schilfrohr,
Aber die Eiche, sie stürzt nieder vom wüthenden Sturm.

Auf den Gorgonius.

Viele hast du besieget, und weit aus dem Felde geschlagen,
Nicht durch siegendes Wort, blos durch des Athems Geruch.

Auf den Phrynondas.

Du erstaunest, daß Phrynondas die Hölle nicht fürchtet,
Und mit titanischem Muth Frevel auf Frevel verübt.
Wird ihm gesprochen auch einst die Strafe der ew'gen Verdammniß
Ihn — das weiß er gewiß — speiet die Hölle doch aus.

Auf den Fell.

Selten wird das Gemeine verkannt und das Selt'ne vergessen;
Trenneten Welten uns auch, Fell! dich vergess' ich d'rum nie.

Auf den Doktor Bibulus.

Du nennest leer den Doktor Bibulus,
Du lügst, Fabull! du lügst bei meiner Ehre!
Das ganze Dorf, das ihn doch kennen muß,
Bezeugt es laut, daß immer voll er wäre.

Auf den Wordswords.

Fernher entzücket dich Glanz, es leuchtet; doch komme nur näher,
Und du gewahrest alsbald, daß es nur tanzender Schaum!

Auf denselben.

„Dorthin! willst du schäumenden Trunk!“ Gut, ich schlürfe bedächtig, —
Mehr als flüchtigen Schaum finde ich Durstender nicht.

Ruhe.

Wer stark, und wer sich selber klar, der ruht
In sich, und was die Menge sagt und thut,
Das rührt ihn nicht — Schwarm zu machen,
Das überläßt er den Schelmen und den Schwachen.

Vergebliche Mühe.

An Narren aller Art magst du die Kunst probiren,
Doch Narren, die für klug sich halten,
Du kannst die Schädel ihnen spalten,
Du wirst sie nie kuriren.

Auf den Arzt Melampus.

Keinem der Sterblichen gleichet dein Ruhm, o großer Melampus!
Keinem von Allen, nur jenem tapfern, unsterblichen Manne,
Der den großen Olymp in Bewegung gesetzt, daß Hephästos
Selber das Schwerdt ihm geschmiedet — dem Peleiaden Achilleus;
Ihm dem „gewaltigen Renner“, „der gräßliche Leiden verursacht“ *)
„Viel auch der tapfersten Seelen hinab zum Ais entsandt hat.“**)

*) μυρί' — ἄλγε ἔθηκεν.
**) πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν.

Homer.

(Fortsetzung folgt.)

Druck von Carl Georgi in Bonn.

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

326341
Zeitschrift für Philosophie
und katholische
Theologie
ser.2
v.6

ser.2
v.6
1845

326341

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00295 4414